10.30.13.

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

BX 1751 .S57 1899 v.1
Simar, Hubert Theophil, 183
-1902.
Lehrbuch der dogmatik

Bd. VIII. M. 15.-

Theologische Bibliothek.

Lehrbuch der Dogmatik.

Von

Dr. Theophil Hubert Simar,
Bischof von Paderborn

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1899.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

LIBRARY OF PRINCETON
OCT 30 1913
THEOLOGICAL SEMINARY

Lehrbuch

der

Dogmatik.

Von

Dr. Theophil Hubert Simar,
Bischof von Paderborn.

Vierte, verbesserte Auflage.

Erster Band.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1899.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 6. Martii 1899.

✠ **Thomas,** Archiepps.

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'ſchen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorrede zur ersten Auflage.

Neben den in letzterer Zeit erschienenen größern dogmatischen Werken von Heinrich, Scheeben u. a. möchte das vorliegende nur den bescheidenen Platz eines Lehrbuches beanspruchen, welches geeignet wäre, Anfängern als Grundlage bei dem ersten Studium der heiligen Glaubenswissenschaft zu dienen und sie zugleich zu eingehenderer Beschäftigung mit derselben anzuregen und zu befähigen. Dieser Zweck war vor allem bei der Auswahl des an sich so umfangreichen Lehrstoffes maßgebend, nicht minder auch bezüglich der Form und Methode der Darstellung. Auf eine vollständige und möglichst klare Darlegung der kirchlichen Glaubenslehren sowie auf die positive Beweisführung wurde das Hauptgewicht gelegt; die hervorragendern theologischen Controversen wurden in objectiver Weise vorgeführt, unter Hinweis auf die wichtigsten bei der kritischen Prüfung derselben maßgebenden Gesichtspunkte. Die Zeugnisse der Tradition sowie der spätern kirchlichen Wissenschaft suchte ich so auszuwählen, daß in ihnen zugleich die Grundlage zu einer möglichst vielseitigen Erklärung des Dogmas und eine Andeutung der Hauptmomente seiner geschichtlichen Entwicklung gegeben wäre. In den Citaten wurden die Namen akatholischer Schriftsteller durch Einschließung in Parenthesen kenntlich gemacht.

Bonn, 1880—1881.

Der Verfasser.

Vorrede zur vierten Auflage.

Bei dieser vierten Auflage meines Lehrbuches war ich bemüht, dasselbe nach Inhalt und Form aufs neue sorgfältig durchzuarbeiten und nach Kräften zu vervollkommnen. Dem von vielen Seiten geäußerten Wunsche, die Anwendung des Kleindruckes zu beschränken, ist nunmehr durch eine gänzlich veränderte Satzeinrichtung thunlichst entsprochen worden. Bei Anführung kirchlicher Lehrentscheidungen wurden die jedesmal in Betracht kommenden Hauptbegriffe oder Stichwörter der leichtern Uebersicht wegen durch besondern Druck hervorgehoben. Möge das Lehrbuch wie bisher eine wohlwollende Aufnahme bei den Fachmännern finden und das Studium desselben den Candidaten des Priesterthums durch Gottes Gnade zum Segen gereichen.

Paderborn, am Feste des heiligen Apostels Matthias (24. Febr.) 1899.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniß.

Seite

Vorrede zur ersten Auflage v
Vorrede zur vierten Auflage vi

Einleitung.

§ 1. Vorbemerkung 1

Erstes Kapitel.

Die katholische Glaubensregel.

§ 2. Uebersicht 1

Erster Abschnitt.

Die katholische Glaubenslehre oder das Dogma im engern Sinne.

Erste Abtheilung.

Das erste Merkmal in dem Begriff des katholischen Dogmas. Die Quellen der Offenbarung.

I. Die Heilige Schrift.

§ 3. A. Allgemeine Grundsätze 3
B. Die Inspiration der Heiligen Schrift:
§ 4. Der dogmatische Beweis für die Wirklichkeit der Inspiration . . . 9
§ 5. Das Wesen der Inspiration 12

II. Die Tradition.

§ 6. Begriff und Bedeutung der Tradition als Quelle der Offenbarung . . 21

Zweite Abtheilung.

Das zweite Merkmal in dem Begriff des katholischen Dogmas. Die Lehrverkündigung der Kirche.

Seite

§ 7. Die Lehrverkündigung der Kirche als nächste Regel des Glaubens . . 26
§ 8. Unveränderlichkeit und Entwicklung der kirchlichen Glaubenslehre . . 33
§ 9. Die Formen der kirchlichen Lehrverkündigung: A. Die ordentliche Lehrthätigkeit der Kirche 39
§ 10. Fortsetzung. B. Die außerordentliche Lehrthätigkeit der Kirche . . 41
§ 11. Die Erkenntnißquellen des kirchlichen Dogmas 46
§ 12. Die Eintheilung der Dogmen 51

Zweiter Abschnitt.

Die sogen. katholischen Wahrheiten oder kirchlichen Lehren.

§ 13. Begriff und verschiedene Arten derselben 55
§ 14. Die Glaubenspflicht bezüglich der sogen. katholischen Wahrheiten . . 59

Dritter Abschnitt.

Die dem kirchlichen Glauben entgegentretenden Irrthümer.

§ 15. Die verschiedenen Arten derselben. Die sogen. theologischen Censuren . 61
§ 16. Die Unterschiede der Censuren hinsichtlich des Ursprungs und der Form . 64

Zweites Kapitel.

Die Aufgabe der katholischen Dogmatik.

§ 17. Allgemeine Uebersicht 68
§ 18. Der biblische Beweis. Die Vulgata. Die biblische Theologie . . 70
§ 19. Der Traditionsbeweis. Die Dogmengeschichte 73
§ 20. Die speculative Aufgabe: A. Die systematische Anordnung des Lehrstoffes 74
§ 21. Fortsetzung: B. Die speculative Beleuchtung der Glaubenslehren. Glaube und Wissen 76

Drittes Kapitel.

Kurzer Ueberblick über die Geschichte der katholischen Dogmatik.

§ 22. I. Das patristische Zeitalter 81
§ 23. II. Die Periode der Scholastik 84
§ 24. III. Die neuere Zeit 93

Erster Theil.

Gott, der Eine und Dreipersönliche.

Erstes Kapitel.

Die Gotteserkenntniß an sich betrachtet.

Seite

§ 25. Vorbemerkungen 102
§ 26. Möglichkeit und sittliche Nothwendigkeit der natürlichen Gotteserkenntniß. Der Atheismus 103
§ 27. Ursprung und formelle Beschaffenheit der natürlichen Gotteserkenntniß: A. Mittelbarkeit derselben. Der Ontologismus 113
§ 28. Fortsetzung. B. Die Unangemessenheit der natürlichen Gotteserkenntniß. Ihre Wahrheit und Gewißheit. Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung 118
§ 29. Die übernatürliche Gotteserkenntniß. Ursprung, Eigenthümlichkeiten und Verhältniß derselben zur natürlichen Gotteserkenntniß 123

Zweites Kapitel.

Der Inhalt der geoffenbarten Gotteserkenntniß.

Erster Abschnitt.

Gottes Wesen und seine Attribute.

§ 30. Vorbemerkungen 127
§ 31. Die metaphysische Wesenheit Gottes. Die Aseität 129
§ 32. Begriff und Eintheilung der göttlichen Attribute 131

Erste Abtheilung.

Die Attribute des göttlichen Seins.

§ 33. Uebersicht 134
§ 34. Ursprungslosigkeit, Nothwendigkeit und schlechthinige Vollkommenheit Gottes 134
§ 35. Unbedingtheit, Unabhängigkeit, Unendlichkeit Gottes 137
§ 36. Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes 139
§ 37. Einheit Gottes 148
§ 38. Unermeßlichkeit, Allgegenwart und Ewigkeit Gottes 151
§ 39. Unsichtbarkeit, Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit Gottes . . . 157

Zweite Abtheilung.

Die Attribute des göttlichen Lebens.

I. Das göttliche Erkennen.

§ 40. Die absolute Vollkommenheit der göttlichen Erkenntniß im allgemeinen . 161
§ 41. Die Selbsterkenntniß Gottes und seine Erkenntniß des Möglichen oder der Ideen des Endlichen 164

Seite

§ 42. Die göttliche Erkenntniß des wirklichen Endlichen. Das göttliche Vorherwissen des Zukünftigen. Das bedingt Zukünftige 167
§ 43. Die verschiedenen Arten der göttlichen Erkenntniß. Die Scientia media 174

II. Das göttliche Wollen.

Erster Artikel.

Die physischen Vollkommenheiten des göttlichen Willens.

§ 44. Die absolute Vollkommenheit des göttlichen Willens im allgemeinen. Die Willensaffecte. Die Liebe Gottes 178
§ 45. Die Freiheit Gottes 181
§ 46. Die Allmacht Gottes 183
§ 47. Die verschiedenen Arten des göttlichen Wollens 186

Zweiter Artikel.

Die moralischen Vollkommenheiten des göttlichen Willens.

§ 48. Die Heiligkeit und die Weisheit Gottes 189
§ 49. Die Gerechtigkeit Gottes 192
§ 50. Die Güte Gottes 195

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre von der göttlichen Trinität.

Erste Abtheilung.

Die Dreipersönlichkeit Gottes im allgemeinen.

§ 51. Erkennbarkeit der göttlichen Trinität 198
§ 52. Uebersichtl. Darlegung des Dogmas nach den Lehrbestimmungen der Kirche 200
§ 53. Der Schriftbeweis für das Trinitätsdogma 203
§ 54. Der Traditionsbeweis 207
§ 55. Die kirchliche Erklärung des Dogmas: A. Der Begriff des Ursprungs oder der processio der göttlichen Personen 211
§ 56. Fortsetzung: B. Der Begriff der Relation. Die circuminsessio und die sogen. missio divinarum Personarum 217
§ 57. Fortsetzung: C. Der Begriff der Person. Die sogen. Eigenthümlichkeiten und Unterscheidungsmerkmale der göttlichen Personen 222

Zweite Abtheilung.

Die göttlichen Personen im besondern.

§ 58. Die Person des Vaters 228
§ 59. Die Person des Sohnes. Wesenheit und persönliche Verschiedenheit des Vaters und des Sohnes 230
§ 60. Die Person des Heiligen Geistes. Gottheit des Heiligen Geistes und persönliche Verschiedenheit vom Vater und Sohne 235
§ 61. Der Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater und Sohne. Der Unterschied der generatio und der processio 239

Zweiter Theil.

Die Wirksamkeit des dreieinigen Gottes nach außen.

Erste Hauptabtheilung.

Die ursprüngliche Ordnung der Natur und der Gnade.

Erstes Kapitel.

Die Erschaffung der Welt. Die Erhaltung der Welt und die göttliche Weltregierung im allgemeinen.

Seite

§ 62. Vorbemerkungen 248
§ 63. Der Grundgedanke des Creationsdogmas 249
§ 64. Die Zeitlichkeit der Welt und die Ewigkeit des göttlichen Schöpfungsactes 255
§ 65. Die Freiheit des göttlichen Schöpfungsactes 262
§ 66. Der Endzweck der Schöpfung 266
§ 67. Die Vollkommenheit der Welt. Der Optimismus 272
§ 68. Das Sechstagewerk. Der göttliche Schöpfungssabbat 277
§ 69. Die göttliche Welterhaltung 287
§ 70. Die göttliche Weltregierung oder die Providenz Gottes. Die lex aeterna. Die sittliche Ordnung. Die Existenz des Uebels in der Welt . . 297
§ 71. Das Uebernatürliche als Gegenstand der schöpferischen und der providentiellen Wirksamkeit Gottes. Der Begriff des Uebernatürlichen. Die übernatürliche Weltordnung im allgemeinen 307

Zweites Kapitel.

Die einzelnen Reiche der Schöpfung im besondern.

Erster Abschnitt.

Die reinen Geister.

Erster Artikel.

Das Dasein und die natürlichen Vollkommenheiten der reinen Geister.

§ 72. Name, Existenz und Ursprung der reinen Geister 313
§ 73. Körperlosigkeit und Unsterblichkeit der reinen Geister 318
§ 74. Die natürlichen Fähigkeiten der reinen Geister. Erkenntniß und freier Wille 321

Zweiter Artikel.

Uebernatürliche Gnadenausstattung, Sündenfall und ewige Vollendung der reinen Geister.

§ 75. Das übernatürliche Endziel und die Gnadenausstattung der reinen Geister. Die ewige Vollendung der guten Engel 328
§ 76. Der Sündenfall und die ewige Bestrafung eines Theiles der reinen Geister 333

Dritter Artikel.

Die Beziehungen der reinen Geister zu einander und zur diesseitigen Welt.

Seite

§ 77. Die Rangordnung der himmlischen Geister. Die Sprache der Engel. Ihre Beziehungen zur materiellen Welt und zum Menschen. Die Schutzengel 340
§ 78. Die Beziehungen der verworfenen Geister zu einander und zu den übrigen Geschöpfen. Die dämonische Versuchung. Die Besessenheit . . . 344

Zweiter Abschnitt.

Der Mensch.

Erste Abtheilung.

Ursprung, wesentliche Bestandtheile und Vollkommenheiten der menschlichen Natur. Die Erhaltung derselben.

§ 79. Die Erschaffung des Menschen. Die Einheit des Menschengeschlechtes . 349
§ 80. Die wesentlichen Bestandtheile der menschlichen Natur. Die vernünftige Seele das Lebensprincip des Leibes 353
§ 81. Die natürlichen Vollkommenheiten und Fähigkeiten der menschlichen Seele. Die Willensfreiheit. Die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen . 358
§ 82. Der Fortbestand der menschlichen Natur. Der Ursprung der menschlichen Seelen 369

Zweite Abtheilung.

Die ursprüngliche Gnadenausstattung der menschlichen Natur oder die Gnaden des Urstandes.

§ 83. Vorbemerkungen. Der Begriff eines status humanae naturae. Die möglichen und die wirklichen status naturae 372
§ 84. I. Die iustitia originalis im engern Sinne oder die urständliche Heiligkeit und Gerechtigkeit 376
§ 85. II. Die integritas naturae 381
§ 86. Der übernatürliche Charakter der Gnaden des Urstandes. Die entgegenstehenden Irrlehren. Die Möglichkeit des status naturae purae . . 388

Dritte Abtheilung.

Der Sündenfall der ersten Menschen und seine Folgen. Die Erbsünde. Die beiden Naturen in Christo.

§ 87. Das Wesen und die Beschaffenheit der ersten Sünde. Ihre Folgen für die Stammeltern 393
§ 88. Die Folgen der ersten Sünde für das adamitische Geschlecht. Der status naturae lapsae: A. Die Erbsünde 402
§ 89. Fortsetzung: B. Das Wesen der Erbsünde. Die Art und Weise ihres Ueberganges 407
§ 90. Fortsetzung: C. Die mit der Erbsünde verbundene Verwundung der menschlichen Natur. Verhältniß der natura lapsa zur natura pura . . 415

Zweite Hauptabtheilung.

Die Wiederherstellung der übernatürlichen Gnadenordnung für den gefallenen Menschen oder die Lehre von der Erlösung und Heiligung.

Erster Hauptabschnitt.

Die Lehre von der Erlösung der gefallenen Menschheit.

Erstes Kapitel.

Der Charakter des Erlösungswerkes im allgemeinen.

Seite

§ 91. Vorbemerkungen 421
§ 92. Der göttliche Ursprung des Erlösungswerkes. Der ewige göttliche Rathschluß der Erlösung. Die Fülle der Zeiten 422
§ 93. Der Zweck des Erlösungswerkes. Die Freiwilligkeit desselben . . 426

Zweites Kapitel.

Die zeitliche Verwirklichung des göttlichen Erlösungsrathschlusses.

Erster Abschnitt.

Die Person des Erlösers. Das Geheimniß der Menschwerdung.

§ 94. Uebersicht 432

Erste Abtheilung.

Die beiden Naturen in Christo.

§ 95. Die Gottheit Christi 433
§ 96. Die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur in Christo . 439

Zweite Abtheilung.

Die Verbindung der beiden Naturen in Christo zur Einheit der Person oder die unio hypostatica.

Erster Artikel.

Die *unio hypostatica* an sich und in ihren Ursachen betrachtet.

§ 97. Die Thatsache der unio hypostatica oder die Einheit der Person und die Unversehrtheit der beiden Naturen in Christo 444
§ 98. Der Begriff der unio hypostatica. Ihre wesentlichen Eigenschaften . 449
§ 99. Der Ursprung der unio hypostatica. Die wirkende Ursache derselben. Die übernatürliche Mutterschaft Mariä 458

Zweiter Artikel.

Die Consequenzen der *unio hypostatica.*

§ 100. I. Die göttliche Sohneswürde des Menschen Christus. Maria die Mutter Gottes 465

Seite

§ 101. II. Die Sündelosigkeit Christi. Die Anbetungswürdigkeit seiner heiligen Menschheit. Die communicatio idiomatum 470
§ 102. III. Die zwei Willen in Christo. Die Freiheit seines menschlichen Willens. Die niedern Seelenkräfte 477

Dritter Artikel.

Die natürlichen und die übernatürlichen Vollkommenheiten der menschlichen Seele Christi. Die Gnaden und Privilegien der Gottesmutter.

§ 103. Die Vollkommenheiten und Gnaden der Erkenntniß und des Willens in Christo. Die visio beatifica 482
§ 104. Die Gnadenvorzüge der Gottesmutter. Die unbefleckte Empfängniß. Die unversehrte Jungfräulichkeit Mariä 492

Zweiter Abschnitt.

Das Werk des Erlösers. Das Geheimniß der Erlösung.

§ 105. Uebersicht 507

Erster Artikel.

Die Heilsthätigkeit des Erlösers im Stande der Erniedrigung.

§ 106. I. Das Prophetenthum oder Lehramt Christi 508
§ 107. II. Das Hohepriesterthum Christi: A. Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi im allgemeinen 514
§ 108. Fortsetzung: B. Die stellvertretende Genugthuung oder der Sühnopfertod Christi 519
§ 109. Fortsetzung: C. Der Tod Christi als Verdienstursache des menschlichen Heiles und seiner eigenen Verherrlichung. Die Früchte der Erlösung . 529
§ 110. III. Das Königthum Christi 534

Zweiter Artikel.

Die Heilsthätigkeit des Erlösers im Stande der Erhöhung.

§ 111. Die Verherrlichung des Erlösers an sich betrachtet. Die Höllenfahrt Christi 537
§ 112. Die Beziehung der Erhöhung Christi zum Erlösungswerk. Die Heilsthätigkeit des Erhöhten. Das himmlische Opfer Christi . . . 545

Einleitung.

§ 1.

Vorbemerkung.

Die Dogmatik ist die wissenschaftliche Darstellung der katholischen Dogmen oder Glaubenslehren. Die Einleitung erklärt diese Definition, indem sie erstens die katholische Glaubensregel darlegt; zweitens die Aufgabe, welche die Dogmatik in Bezug auf die katholischen Glaubenslehren zu lösen hat, erörtert; drittens in einem kurzen Ueberblick die Geschichte der Dogmatik vorführt. Durch letztern soll erkannt werden, wie und warum diese Wissenschaft allmählich die Gestalt gewonnen habe, welche sie heute besitzt; sodann, aus welchen Quellen sie zu schöpfen, mit welchen Hilfsmitteln sie aufzubauen sei; welche besondern Aufgaben endlich in der Gegenwart ihr obliegen. Die Darlegung der Glaubensregel soll dazu dienen, den Gegenstand der Dogmatik zu erklären und zu umgrenzen, oder den Begriff der katholischen Glaubenslehren nach seinem Inhalt und Umfang zu erläutern.

Erstes Kapitel.

Die katholische Glaubensregel.

§ 2.

Uebersicht.

1. Katholische oder kirchliche Glaubensregel nennt man den Inbegriff jener Grundsätze, durch welche nach Gottes Anordnung für die erlöste Menschheit der Gegenstand des übernatürlichen, zum Heile nothwendigen Glaubens bestimmt und begrenzt wird. Die Glaubensregel (regula fidei *formalis*) bezeichnet also die Merkmale, welche zum Begriffe einer katholischen Glaubenslehre gehören, sowie die allen Gliedern der Kirche obliegende Glaubenspflicht.

Materielle Glaubensregel (regula fidei *materialis*) wird die von der Kirche bewahrte und verkündigte Glaubenslehre selbst genannt. In diesem Sinne wird der Ausdruck Regula fidei insbesondere auf einzelne, in der ältesten kirchlichen Literatur

sich findende Zusammenstellungen der vornehmsten kirchlichen Glaubenslehren angewandt. Vgl. *Iren.*, Adv. haer. I, 10, 1. *Tert.*, De praescr. 13; De virgin. veland. 1; Adv. Prax. 2. *Orig.*, De Princ. Praef. n. 4.

2. Im weitesten Sinne aufgefaßt, umschließt der Begriff einer kirchlichen Glaubenslehre (dogma ecclesiasticum) alle von Gott (irgendwie) der Menschheit geoffenbarten und von der Kirche als Glaubensgegenstand verkündigten Wahrheiten (veritates a Deo revelatae et ab Ecclesia propositae). Die in dieser Definition angedeuteten wesentlichen Eigenschaften oder Merkmale (revelatio, propositio Ecclesiae) kommen nicht allen Glaubenslehren in durchaus gleichem Sinne zu. Nicht alle z. B. sind direct oder an sich in der Offenbarung ausgesprochen (formell geoffenbart), nicht alle sind schlechthin übernatürlich oder übervernünftig, so daß sie nur auf Grund der positiven Offenbarung vom Menschen erkannt werden konnten. Auch werden nicht alle im gleichen Sinne oder in gleicher Form als Glaubensobject von der Kirche proponirt. So ergeben sich verschiedene Arten von Glaubenslehren und dementsprechend mehrfache Unterschiede bezüglich der Glaubenspflicht.

Die wesentlichste und durchgreifendste Unterscheidung der Glaubenslehren ist die der katholischen Glaubenslehren oder Dogmen im engern Sinne (veritates *fidei catholicae, dogmata* fidei) und der sogen. katholischen Wahrheiten oder kirchlichen Lehren (veritates *catholicae*, doctrinae *ecclesiasticae*). Jene sind Gegenstand der sogen. fides *divina*, letztere Gegenstand der fides *ecclesiastica*. Die Lehre von der katholischen Glaubensregel zerfällt demnach in zwei Abschnitte.

3. Die katholische Glaubensregel in Bezug auf das zuerst genannte Gebiet der Glaubensobjecte hat das Vaticanum dahin formulirt:

Fide *divina* et *catholica* ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito *continentur*, et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda *proponuntur*. Vatic. sess. 3, c. 3. Vgl. Cat. rom. P. I, c. 1, q. 1.

Hiernach gehören zwei wesentliche Momente oder Merkmale zum Begriffe des Dogmas im engern Sinne: Es ist eine in der Heiligen Schrift oder in der Tradition enthaltene, d. i. direct geoffenbarte Wahrheit (oder Thatsache, veritas *immediate et per se* revelata; s. § 13), welche das kirchliche Lehramt als solche verkündet und zu glauben befiehlt. Mit Rücksicht auf das von Gott geordnete wechselseitige Verhältniß dieser Momente nennt man Schrift und Tradition die entferntere, die Lehrverkündigung der Kirche die nächste (materielle) Glaubensregel (reg. fidei *remota* und *proxima*).

4. Von Anfang an wurden die christlichen Lehren (Glaubens- und Sittenlehren, namentlich erstere) mit dem Namen *dogmata* (Christi, oder d. divina, apostolica u. dgl.) bezeichnet (*Ign.*, Magn. 13); auch der Inbegriff aller Glaubenslehren wurde „das christliche Dogma" genannt (*Orig.*, De Princ. I, 7, 1). Die Lehren der Häretiker nannten die heiligen Väter impia et irreligiosa dogmata (*Iren.*, Adv. haer. II, Praef. 1), oder pestifera et mortifera dogmata (*Aug.*, Civ. XVIII, 51, 1).

Im profanen Sprachgebrauche diente der Ausdruck zur Bezeichnung philosophischer Lehrsätze oder Axiome. In der Heiligen Schrift bedeutet derselbe durchweg so viel als Satzung, Vorschrift oder Gesetz.

Vgl. Luc. 2, 1 (griech.). Apg. 16, 4; 17, 7. Eph. 2, 15. *Cic.*, Qu. acad. IV, 9: Sapientia neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quae philosophi vocant dogmata, quorum nullum sine scelere prodi potest. *Sen.*, Ep. 95. Bei *Basil.*, De Spir. s. 27 werden die christlichen Lehren, welche zum Bereiche der Arcandisciplin gehörten, δόγματα genannt, im Gegensatz zu κηρύγματα, den Gegenständen des vollständigen und öffentlichen christlichen Unterrichtes.

Bei der nun zu unternehmenden Erklärung und Begründung der formellen Glaubensregel werden die Resultate der sogen. Apologetik oder Fundamentaltheologie vorausgesetzt; insbesondere der wissenschaftliche Beweis für die Thatsächlichkeit und den göttlichen Charakter der Heilsoffenbarung des Alten und Neuen Bundes, für die göttliche Sendung der Kirche, für die Echtheit und Integrität der Heiligen Schrift. Es werden ferner manche dogmatische Sätze berührt oder zu Hülfe genommen, deren Begründung erst später im Systeme der Dogmatik erfolgen kann. Hier geschieht ihrer nur insoweit Erwähnung, als es zur vollständigen Darlegung der katholischen Glaubensregel erforderlich ist.

Erster Abschnitt.

Die katholische Glaubenslehre oder das Dogma im engern Sinne.

Erste Abtheilung.

Das erste Merkmal in dem Begriff des katholischen Dogmas. Die Quellen der Offenbarung.

I. Die Heilige Schrift.

§ 3.

A. Allgemeine Grundsätze.

Die übernatürliche Heilsoffenbarung, welche den Gegenstand des christlichen Glaubens bildet (das Evangelium; Marc. 16, 15. Röm. 1, 1—5), ist nach der ausdrücklichen Lehre der Kirche in der Heiligen Schrift und in der mündlichen, von Christus und den Aposteln ihr anvertrauten Ueberlieferung enthalten. Schrift und Tradition heißen darum die Quellen der übernatürlichen Offenbarung und der katholischen Glaubenslehre (die entferntere Glaubensregel).

Vatic. l. c. c. 2: Haec porro supernaturalis revelatio secundum universalis Ecclesiae fidem, a sancta Tridentina Synodo declaratam, continetur in *libris scriptis et sine scripto traditionibus*, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt. Vgl. Trid. Sess. 4. Decr. de can. script. (§ 6, 2).

In Bezug auf den Charakter der Heiligen Schrift als Quelle der Offenbarung und des Dogmas ergeben sich aus der Natur der Sache folgende von der Kirche festgehaltene Grundsätze.

1. Die Heilige Schrift besitzt den genannten Charakter vermöge der Inspiration. Sie enthält das unter dem Einflusse göttlicher Inspiration geschriebene Wort Gottes. Kraft der Inspiration sind die biblischen Bücher göttlichen Ursprungs, darum heißen sie heilige (bei den heiligen Vätern auch göttliche) Bücher; ihr Inhalt soll nach Gottes Absicht die unverbrüchliche Regel oder Richtschnur (norma, κανών) für den Glauben und das sittliche Leben der Menschheit bilden, darum heißen sie canonisch (libri *sacri* et *canonici*).

Vatic. l. c. (fortfahrend): Qui quidem Veteris et Novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in eiusdem Concilii decreto recensentur, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro *sacris* et *canonicis* suscipiendi sunt. Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed *propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt.* Ibid. can. II, 4. Trid. l. c. Vgl. Sess. 5, c. 1 de ref. . . . coelestis ille sacrorum librorum thesaurus, quem Spiritus Sanctus summa liberalitate hominibus tradidit. . . .

2. Wegen des gleichen göttlichen Ursprunges (der Inspiration) sind das Alte und das Neue Testament zwei durchaus ebenbürtige Quellen der Offenbarung; ihr Inhalt besitzt für den christlichen Glauben die gleiche Autorität und bindende Kraft. Die entgegengesetzte dualistische Irrlehre hat die Kirche allzeit verworfen.

Conc. Tolet. (a. 447, c. Priscill.) can. 8: Si quis dixerit vel crediderit, alterum Deum esse priscae legis, alterum evangeliorum, a. s. — Conc. Flor. Decr. pro Iacob.: (Sacrosancta Romana Ecclesia) *unum atque eundem* Veteris et Novi Testamenti, hoc est, legis et Prophetarum atque evangelii profitetur *auctorem*: quoniam *eodem Spiritu Sancto inspirante* utriusque Testamenti Sancti locuti sunt, quorum libros suscipit et veneratur. Trid. l. c. S. u. § 6, 2. Vatic. l. c. (n. 1).

Wie die thatsächliche Offenbarung und das Wirken Gottes im Alten Bunde zu seiner Offenbarung und seinem Wirken in Christo, so verhalten sich auch die heiligen Schriften des Alten Testamentes zu denen des Neuen Testamentes. Sie bilden nach Gottes Plan ein zusammenhängendes, auf einen Endzweck hin gerichtetes Ganzes. In stufenmäßigem Fortschritte hat Gott hier und dort eine und dieselbe übernatürliche Heils- und Gnadenordnung der gefallenen Menschheit geoffenbart. Das Alte Testament sollte der Vorbereitung, das Neue der Ausführung des Erlösungswerkes dienen. Diesen innern Zusammenhang zwischen den alttestamentlichen Schriften und denen des Neuen Bundes sowie die bindende Autorität der erstern als Quelle des Glaubens haben Christus und die Apostel theils direct gelehrt (a), theils indirect (b) durch zahlreiche Berufungen auf das Alte Testament als auf Gottes Wort.

Trid. l. c.: Quod (Evangelium) *promissum* ante per prophetas in scripturis sanctis, Dominus noster Iesus Christus, Dei Filius, proprio ore primum *promulgavit;* deinde per suos Apostolos, tamquam fontem omnis, et salutaris veritatis, et morum disciplinae, omni creaturae *praedicari iussit.*

a) Matth. 5, 17: Nolite putare, quoniam veni solvere legem aut prophetas: non veni solvere, sed adimplere. (18) Amen quippe dico vobis, donec transeat coelum et terra, iota unum aut unus apex non praeteribit a lege, donec omnia fiant. Luc. 24, 25—27. Röm. 1, 2; 3, 31; 10, 4: Finis enim legis Christus, ad iustitiam omni credenti. 15, 4: Quaecumque enim scripta sunt (προεγράφη), ad nostram doctrinam scripta sunt, ut per patientiam et consolationem scripturarum spem habeamus. 2 Tim. 3, 15—17. Gal. 3, 24: Itaque lex paedagogus noster fuit in Christo (εἰς Χριστόν), ut ex fide iustificemur. Hebr. 1, 1: Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis, novissime, (2) diebus istis locutus est nobis in Filio, quem constituit haeredem universorum, per quem fecit et saecula.

b) Joh. 5, 39: Scrutamini scripturas! quia vos putatis in ipsis vitam aeternam habere; et illae sunt, quae testimonium perhibent de me. V. 46: Si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit. (47) Si autem illius litteris non creditis, quomodo verbis meis credetis? Matth. 22, 31: De resurrectione autem mortuorum, non legistis, quod dictum est a Deo dicente vobis: (32) Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob (2 Mos. 3, 6)? Non est Deus mortuorum, sed viventium. Hebr. 3, 7: Quapropter sicut dicit Spiritus Sanctus: Hodie si vocem eius audieritis, (8) nolite obdurare corda vestra (Ps. 94, 8 ff.); u. a. St.

Tert., Adv. Marc. I, 19: Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis. IV, 1: Atque adeo confiteor, alium ordinem cucurrisse in veteri dispositione apud creatorem, alium in nova apud Christum. Non nego distare documenta eloquii, praecepta virtutis, legis disciplinas, dum tamen tota diversitas in unum et eundem Deum competat, illum scilicet, a quo constat eam dispositam sicut et praedicatam. C. 11: Sicut fructus separatur a semine, cum sit fructus ex semine, sic et evangelium separatur a lege, dum provehitur ex lege; aliud ab illa, sed non alienum, diversum, sed non contrarium. *Orig.,* De Princ. Praef. n. 5 (§ 60, 3). *Aug.,* Q. in Ex. 73: Multum et solide significatur (Ex. 20, 19), ad Vetus Testamentum timorem potius pertinere, sicut ad Novum dilectionem, quamquam et in Vetere Novum latet, et in Novo Vetus patet. De gestis Pel. 5, 15: Ille igitur haeretica impietate scripturae Veteris Testamenti facit iniuriam, qui eam ex Deo bono, summo et vero, fronte sacrilegae impietatis negat: sicut Marcion, sicut Manichaeus, et si quae alia pestis hoc sentit. *Ioan. Damasc.,* De orth. fide IV, 17: „Es ist ein und derselbe Gott, den das Alte und das Neue Testament verkündigen, und welcher in der Dreiheit gepriesen und verherrlicht wird, da ja der Herr gesagt hat: ‚Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen.‘ Denn er hat unser Heil gewirkt, um dessentwillen alle Schrift und jedes Geheimniß (gegeben ist)." *Bonav.,* Brevil. Prooem. (de latitudine S. Scripturae): Est igitur Scriptura Sacra similis fluvio latissimo, qui ex concursu aquarum multarum aggregatur magis ac magis, secundum quod longius decurrit. Vgl. § 5, 2. *S. Thom.* 2, 1, q. 91, a. 5; q. 107. Simar, Theologie des hl. Paulus (2. Aufl.) S. 85—111.

3. Der ganzen Heiligen Schrift mit allen ihren Theilen (libri integri cum omnibus suis partibus), wie sie von den Hagiographen der Kirche übergeben wurden, kommt der Charakter der Inspiration zu. Eine Unterscheidung zwischen inspirirten und nicht inspirirten Bestandtheilen ist durchaus unzulässig. Weder die Heilige Schrift noch die Tradition oder die Kirchenlehre bieten einen Grund zu dieser Unterscheidung dar; ebensowenig auch eine Norm, wonach dieselbe durchzuführen wäre.

Vatic. und Trid. l. c. (n. 1); siehe § 4. *Leo XIII.*, Encycl. *Providentissimus Deus* (18. Nov. 1893): At nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum Sacrae Scripturae partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem. Katholischerseits ist obiger Satz nur selten bestritten worden. So wollte Holden die Inspiration der Heiligen Schrift auf die doctrinellen Bestandtheile beschränken. Vgl. dessen Divinae fidei analysis (Paris. 1652). Lib. I, c. 5, l. 1: Quartum (animadv.) quod auxilium speciale divinitus praestitum auctori cuiusiibet scripti, quod pro verbo Dei recipit Ecclesia, ad ea solummodo se porrigat, quae vel sint pure doctrinalia, vel proximum aliquem aut necessarium habeant ad doctrinalia respectum; in iis vero, quae non sunt de instituto scriptoris, vel ad alia referuntur, eo tantum subsidio Deum illi affuisse iudicamus, quod piissimis ceteris auctoribus commune sit. Vgl. dagegen *Serrarius*, Proleg. Bibl. c. 4, q. 20: Dicendum tamen, omnia et singula a Spiritu S. divinitus dictata esse, dictatione vel presse sumpta vel ample. . . . Alioquin enim si minimum in Scriptura sit, quod a Spiritu S. non sit, ansa dabitur de aliis omnibus, vel certe de quibus cuilibet lubebit dubitandi et aliter scribendi sicque *tota scripturarum vacillaret auctoritas, ideoque et fides nostra* (*Aug.*, De doctr. chr. I, 27). *Melch. Can.*, Loci theol. II, 17.

4. Aus obigem Satze folgt, daß der ganze Inhalt der Heiligen Schrift sowohl frei von jedem Irrthum als auch nothwendiger Gegenstand des christlichen Glaubens (obiect. fidei *divinae*) ist.

Bei seinem Versuche, die Armenier mit der römischen Kirche wieder zu vereinigen (1351), legte Papst Clemens VI. denselben (art. 14) auch die Frage vor: Si credidisti et adhuc credis, Novum et Vetus Testamentum in omnibus libris, quos Romanae Ecclesiae nobis tradidit auctoritas, veritatem indubiam per omnia continere. (Vgl. *Nat. Alex.*, Hist. eccl. XV, 105, ed. Bing. 1789.) *Leo XIII.* l. c. (n. 3): Tantum vero abest ut divinae inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per se ipsa non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est, Deum, summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse.

Aug., Ep. 82 (al. 19), 3: Ego enim fateor caritati tuae, solis eis scripturarum libris, qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in eis offendero litteris, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse, quod dictum est, vel me minime intellexisse, non ambigam. C. Faust. XI, 5. *S. Thom.* 2, 2, q. 110, a. 3 ad 1: Nec in Evangelio, nec in aliqua Scriptura canonica fas est opinari aliquod falsum asseri, nec quod scriptores earum mendacium dixerint, quia periret fidei certitudo, quae auctoritati Scripturae innititur. Vgl. 1, q. 32, a. 4; 2, 2, q. 1, a. 6 ad 1 (s. u. n. 5).

Melch. Can. l. c. bemerkt über die gegentheilige Ansicht: Is autem error quam sit impius, illo primum argumento demonstro, quod sacrarum scripturarum magna ex parte labefactatur auctoritas, si haec opinio vera est. Nam, ut *Augustinus* ait, si in sacro quovis libro una quaelibet falsitas reperitur, totius libri certitudo interit. Quo uno argumento *Aug.*, De cons. Evang. II, 12 satis ostensum et patefactum esse credit, Prophetarum et Apostolorum scripta nullam omnino habere falsitatem, non solum eam, quae mentiendo promitur, sed ne eam quidem, quae obliviscendo. C. 18, resp. ad 7: Scriptorum ergo sacrorum hoc privilegium est, ut eorum nullus in scribendo erret. Vgl. u. § 5.

Von protestantischen Theologen wurde vielfach, wie die Inspiration, so auch die Irrthumsfreiheit der Heiligen Schrift auf die Glaubens- und Sittenlehren, oder die zum Heile schlechthin nothwendigen Punkte beschränkt (s. u. § 5, 3).

Eine eigenthümliche, dem zweiten Theile des oben genannten katholischen Princips widersprechende Ansicht vertrat der Minorit Chrismann in seiner Regula fidei catholicae (Kempten 1792) § 51: Nur insoweit sei der Inhalt der Heiligen Schrift Gegenstand des göttlichen Glaubens (fide divina credendum), als derselbe übernatürlich geoffenbart sei (quod tamquam doctrina revelata refertur). Er bezieht diesen Satz insbesondere auf geschichtliche Thatsachen (Facta vero, quae nec antea, nec in actuali scriptione revelantur, fide divina proprie non sunt credenda). Die Thatsachen des Lebens Jesu z. B., welche die Apostel als Augenzeugen berichten, seien nur dann Gegenstand des göttlichen Glaubens, wenn sie von den Propheten oder von Christus selbst geweissagt worden. Uebrigens hält Chrismann daran fest, daß die ganze Heilige Schrift unter dem Einflusse des Heiligen Geistes geschrieben (Inspiration im engern Sinne) und durchaus frei von Irrthum sei. Was nicht übernatürlich geoffenbart ist, ist nach ihm Gegenstand der fides *catholica* (l. c. n. 5), d. h. das unzweifelhafte Fürwahrhalten desselben auf Grund der kirchlichen Tradition (also nicht propter auctoritatem Dei revelantis) gehört zur Integrität des christlichen und katholischen Glaubens. Ebenso Holden a. a. O. c. 4, l. 1. Beide legen ihrer Argumentation über den Gegenstand des Glaubens den Begriff der Offenbarung im eigentlichen oder engern Sinne (manifestatio rei *antea ignotae*) zu Grunde; während die Kirche den ganzen Inhalt der Heiligen Schrift (und der Tradition) im weitern Sinne als von Gott geoffenbart (inspirirt) betrachtet, d. h. als von Gott der Menschheit dargebotene Wahrheit, welche diese auf die Autorität Gottes hin gläubig annehmen soll. Vermöge der Inspiration erhalten auch diejenigen Wahrheiten oder Thatsachen, welche an sich der menschlichen Vernunft nicht unzugänglich sind oder von den heiligen Schriftstellern auf natürlichem Wege erkannt waren, den genannten übernatürlichen Charakter. Auch ihre Aussprache in der Heiligen Schrift ist Gottes Wort oder Offenbarung im weitern Sinne; darum sind sie Gegenstand des göttlichen Glaubens. Siehe unten § 4. 5; Vatic. l. c. (§ 2, 3). Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit I (2. Aufl.), 50 ff.

5. Wenngleich der ganze Inhalt der Heiligen Schrift inspirirt und nothwendiger Gegenstand des Glaubens (fide *explicita* aut *implicita* credendum) ist, so besitzen darum doch nicht alle Theile oder Sätze derselben eine durchaus gleiche Bedeutung, d. h. sie haben nicht alle eine gleiche Beziehung zu dem Endzwecke der Heiligen Schrift, der übernatürlichen göttlichen Heilsordnung und dem Heile der Menschen. Nicht alle müssen von den Gläubigen im einzelnen erkannt und geglaubt werden (fide *explicita* credendum). Die einen gehören an sich und unmittelbar zur Heilsordnung und zum Gegenstande des

Glaubens; die andern werden nur nebenbei (per accidens), mit Rücksicht auf erstere, ausgesprochen, oder dienen als Mittel zur Darlegung derselben. Uebrigens haben scheinbar geringfügige Nebenumstände für die gläubige Auffassung in der Regel irgend welche, und oft durch Gottes Anordnung, vermöge des mystischen Sinnes, eine hohe religiöse Bedeutung.

Vgl. z. B. Röm. 9, 11 ff. Gal. 4, 22. Jedenfalls bleibt also unangetastet Röm. 15, 4 (siehe oben n. 2) und 2 Tim. 3, 16. 17 (§ 4, 2). Vgl. *Corn. a Lap.* z. d. St. — *Chrys.*, In Genes. hom. 21: „Weil die heiligen Propheten (die biblischen Schriftsteller) vom göttlichen Geiste inspirirt geredet haben, so enthält die Heilige Schrift, als vom Heiligen Geiste geschrieben, einen unermeßlichen Schatz. . . . Denn es ist keine Silbe und kein Buchstabe in ihr ohne tiefe Bedeutung. Darum ist es nöthig, daß wir von der Gnade Gottes geführt und vom Heiligen Geiste erleuchtet an die Heilige Schrift herantreten." *Ioan. Damasc.* l. c. IV, 17. *S. Thom.* 2, 2, q. 1, a. 6 ad 1 (Videtur quod credibilia non sint per certos *articulos* distinguenda. *Eorum enim omnium quae in Sacra Scriptura continentur, est fides habenda.* Sed illa non possunt reduci ad aliquem certum numerum propter sui multitudinem): Ad primum ergo dicendum, quod aliqua sunt credibilia, de quibus est fides *secundum se;* aliqua vero sunt credibilia, de quibus non est fides secundum se, sed solum *in ordine ad alia;* sicut etiam in scientiis quaedam proponuntur ut per se intenta, et quaedam ad manifestationem aliorum. Quia vero fides principaliter est de his quae videnda speramus in patria, secundum illud Hebr. 11, 1: *Fides est substantia sperandarum rerum,* ideo per se ad fidem pertinent illa, quae directe nos ordinant ad vitam aeternam; sicut sunt tres personae omnipotentis Dei, mysterium incarnationis Christi, et alia huiusmodi; et secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quaedam vero proponuntur in Sacra Scriptura ut credenda, non quasi principaliter intenta, sed ad praedictorum manifestationem; sicut quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum ossium Elisaei suscitatus est mortuus, et alia huiusmodi, quae narrantur in Sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinae maiestatis vel incarnationis Christi; et secundum talia non oportet articulos distinguere.

6. Die obigen Sätze von der Inspiration und Irrthumslosigkeit der Heiligen Schrift besitzen für den ursprünglichen Text eine absolute, für jede abgeleitete Form derselben, z. B. für jede Uebersetzung, nur eine relative Geltung. Sofern diese Form mit dem Urtexte übereinstimmt, hat sie theil an den genannten Vorzügen desselben. Welchen abgeleiteten Formen dieser Charakter zukomme, und in welchem Umfange dies der Fall sei, wird durch das unfehlbare Lehramt der Kirche, dem die Heilige Schrift zur Hut und Auslegung von Gott anvertraut ist, bestimmt.

Vgl. über die Vulgata unten § 18.

7. Die Heilige Schrift ist nicht die einzige Quelle der Offenbarung; die Tradition steht ihr als solche ergänzend zur Seite (§ 6). Noch weniger ist die Heilige Schrift an sich und allein Quelle und Regel des Glaubens (regula *proxima fidei*) für den einzelnen Christen. Dieses ist sie, ebenso wie die Tradition, nur durch die Vermittlung des kirchlichen Lehramtes (§ 7).

B. Die Inspiration der Heiligen Schrift.

§ 4.

Der dogmatische Beweis für die Wirklichkeit der Inspiration.

1. Nach den feierlichen Lehrentscheidungen der Kirche bestand die Inspiration in einer solchen übernatürlichen Einwirkung des Heiligen Geistes auf den Geist der biblischen Schriftsteller, daß Gott als der Urheber (auctor principalis seu primarius) der Heiligen Schrift betrachtet werden muß (s. o. § 3, 1. 2). Diese Begriffsbestimmung muß den folgenden Erörterungen zu Grunde gelegt werden. Näheres über das Wesen der Inspiration wird sich zugleich mit dem Beweise für die Wirklichkeit derselben ergeben.

Auf katholischem Standpunkte kann dieser Beweis auch aus der Heiligen Schrift selbst geführt werden, weil hier das Ansehen und die Wahrheit der Heiligen Schrift als Quelle der Offenbarung zugleich durch die Tradition und die unfehlbare Autorität der Kirche verbürgt ist. Hierdurch besitzt das Selbstzeugniß der Heiligen Schrift bezüglich der Inspiration den Charakter einer göttlichen Offenbarungswahrheit. Auf protestantischem Standpunkte kann dieses Selbstzeugniß nicht als göttliche Wahrheit erwiesen werden.

Aug., C. epist. fundam. c. 5: Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas.

Aus obiger Definition ergibt sich, wie mit demselben Namen der Inspiration bald die inspirirende göttliche Thätigkeit selbst (inspiratio *activa*), bald deren Wirkung in dem Geiste der heiligen Schriftsteller (das Inspirirtsein, inspir. *passiva*), bald die dadurch erzielte Qualität der heiligen Bücher als solcher (inspir. *terminativa*) mit Recht bezeichnet werden könne.

2. Ein allgemein lautendes Zeugniß über die Inspiration findet sich im Alten Testamente nicht. Einzelne alttestamentliche Schriftsteller bezeugen jedoch von sich, daß ihnen göttliche Offenbarungen und Visionen zu theil geworden seien, und sie in bestimmten Fällen auf Befehl Gottes, und das, was ihnen Gott eingab, vor den Menschen geredet haben. Nicht minder wird von einzelnen gesagt, daß Gott sie zur schriftlichen Aufzeichnung bestimmter Offenbarungen aufgefordert habe.

Z. B. 2 Mos. 4, 12: Perge igitur, et ego ero in ore tuo: doceboque te, quid loquaris. 3, 15. — 2 Kön. 23, 1. 2: Dixit David . . .: Spiritus Domini locutus est per me, et sermo eius per linguam meam. Jer. 1, 9: Et misit Dominus manum suam, et tetigit os meum, et dixit Dominus ad me: Ecce dedi verba mea in ore tuo.

2 Mos. 34, 27: Dixitque Dominus ad Moysen: Scribe tibi verba haec, quibus et tecum et cum Israel pepigi foedus. 5 Mos. 31, 19: Nunc itaque scribite vobis canticum istud, et docete filios Israel, ut memoriter teneant et ore decantent. V. 22: Scripsit ergo Moyses canticum, et docuit filios Israel. Is. 8, 1: Et dixit Dominus ad me: Sume tibi librum grandem, et scribe in eo stilo hominis: Velociter spolia detrahe, cito praedare. Jer. 36, 2: Tolle volumen libri, et scribes in eo omnia verba, quae locutus sum tibi adversum Israel et Iudam, et adversum omnes gentes a die, qua locutus sum ad te ex diebus Iosiae usque ad diem hanc. 1 Makk. 12, 9 werden die

biblischen Bücher ganz allgemein heilige genannt: Habentes solatio sanctos libros, qui sunt in manibus nostris. . . .

Christus beruft sich den Juden gegenüber auf die Schriften des Alten Bundes als auf eine auch von ihnen anerkannte göttliche Autorität (s. o. § 3, 2). Christus und die Apostel citiren häufig einzelne Stellen derselben als Wort Gottes oder des Heiligen Geistes.

Vgl. z. B. Matth. 22, 43: Ait illis (Iesus): Quomodo ergo David in Spiritu vocat eum (Christum) Dominum, dicens . . . (Ps. 109, 1). Apg. 1, 16: Viri fratres! oportet impleri scripturam, quam praedixit Spiritus Sanctus per os David de Iuda . . . 28, 25: Quia bene Spiritus Sanctus locutus est per Isaiam Prophetam ad patres nostros, dicens (Is. 6, 9). Hebr. 1, 6—13; 4, 3—5; 10, 15. 16 u. s. f.

Direct und allgemein ist die Inspiration des Alten Testamentes gelehrt:

2 Tim. 3, 16: Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia; (17) ut (ἵνα) perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος . . .). Obschon der Artikel nach πᾶσα fehlt, ist die Uebersetzung „die ganze Schrift" zulässig, weil γραφή den Charakter eines nomen proprium angenommen hat (vgl. Winer, Grammatik des neutest. Sprachid. S. 104). Daß das Alte Testament darunter gedacht sei, erhellt aus V. 15 (quia ab infantia sacras litteras nosti. Vgl. *Chrys.*, In 2 Tim. hom. 9). — Bezüglich der Propheten des Alten Bundes bezeugt der hl. Petrus, 1. daß der Inhalt ihrer in der Heiligen Schrift niedergelegten Weissagungen ihnen von Gott geoffenbart worden sei, und 2. daß sie bei der (schriftlichen oder mündlichen) Verkündigung derselben vom göttlichen Geiste angetrieben und unterstützt waren. 2 Petr. 1, 20: Hoc primum intelligentes, quod omnis prophetia Scripturae propria interpretatione (ἐπίλυσις, Erfindung) non fit. (21) Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu Sancto inspirati (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι) locuti sunt sancti Dei homines. Vgl. 1 Petr. 1, 10—12. *Corn. a Lap.*, In 2 Petr. 1, 20: Prophetia . . . non fit propria intentione, qua Propheta res arcanas et futuras per se suoque ingenio et acumine eruat in lucem, interpretetur et explicet. . . . Hunc esse sensum patet ex ratione, quam explicando subdit S. Petrus. Röm. 1, 2: Quod (Evangelium) ante promiserat (Deus) per Prophetas in scripturis sanctis.

Für die Inspiration der neutestamentlichen Schriftsteller besitzen wir kein directes biblisches Zeugniß. Ein indirectes Zeugniß, das jedoch nur die Apostel, nicht die übrigen Hagiographen betrifft, wird aus den Verheißungen Christi abgeleitet, wodurch den Aposteln ein fortdauernder specieller Beistand des Heiligen Geistes für die Verkündigung des Evangeliums zugesichert wurde; hiernach, so schließt man mit Recht, waren die Apostel, auch wenn sie schriftlich das Evangelium predigten, unfehlbare Organe des Heiligen Geistes (inspirirt). Diesen Charakter nimmt auch der Apostel Paulus wiederholt in seinen Briefen für sich in Anspruch.

Gal. 1, 11: Notum enim vobis facio, fratres, Evangelium, quod evangelizatum est a me, quia non est secundum hominem. (12) Neque enim ego ab homine accepi illud, neque didici, sed per revelationem Iesu Christi. 1 Kor. 7, 40.

3. Die Tradition hat von Anfang an die Inspiration bezüglich der ganzen Heiligen Schrift aufs deutlichste bezeugt. Schon in den Schriften der apostolischen Väter und der ältesten Apologeten tritt sie uns als eine allgemein bekannte und anerkannte Wahrheit entgegen.

Clem. Rom., 1 Cor. 8, 45. 47, und *Polyc.*, Phil. 7 nennen die Heilige Schrift ganz allgemein „Aussprüche des Heiligen Geistes". Von den Apologeten der ersten Jahrhunderte wird vorzüglich auf die Inspiration der Propheten hingewiesen. Als Urheber derselben wird bald der göttliche Logos, bald der Heilige Geist bezeichnet; die Propheten werden πνευματόφοροι, χριστόφοροι oder θεοφορούμενοι genannt. Ganz allgemein werden die canonischen Bücher θεῖαι γραφαί, θεῖος λόγος, litterae sanctae oder coelestes genannt. *Iust.*, Apol. I, 36: „Wenn ihr aber die Worte der Propheten gleichsam aus ihrem eigenen Munde vernehmet, so betrachtet sie nicht als von den Inspirirten (τῶν ἐμπεπνευσμένων) selbst, sondern von dem sie bewegenden göttlichen Logos gesprochene (ὑπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου)." Ibid. c. 33 sagt er, der göttliche Logos habe die Propheten göttlich begeistert (θεοφορούνται λόγῳ θείῳ); Dial. c. Tryph. 32, „die Stimme Gottes habe durch die Apostel Christi und durch die Propheten geredet". Aehnlich *Theoph.*, Ad Aut. II, 9. 14. *Clem. Al.*, Strom. VI, 17. *Tert.*, Apol. 20: Divinas probamus (scripturas), si dubitatur antiquas.... Idoneum, opinor, testimonium divinitatis veritas divinationis. De or. 17: Nec mirum, si Apostolus eodem utique Spiritu actus, quo cum omnis Scriptura tum et illa Genesis digesta est, eadem voce (mulier = femina) usus est.... *Cypr.*, De op. et eleemos. 4. 5. — Irenäus lehrt, auf der Inspiration beruhe die Vollkommenheit (Untrüglichkeit) der Heiligen Schrift, sowie anderseits die Dunkelheit und Unergründlichkeit derselben für unser schwaches Erkennen. Adv. haer. II, 28, 2: Si autem omnium, quae in scripturis requiruntur, absolutiones non possumus invenire, alterum tamen Deum, praeter eum, qui est, non requiramus. Impietas enim haec maxima est. Cedere autem haec talia debemus Deo, qui et nos fecit, rectissime scientes, quia scripturae quidem perfectae sunt, quippe *a Verbo Dei et Spiritu eius dictae*, nos autem secundum quod minores sumus et novissimi a Verbo Dei et Spiritu eius, secundum hoc et scientia mysteriorum eius indigemus. Vgl. III, 11, 8. Der römische Presbyter Cajus wirft den Artemoniten ihre Behandlung der Heiligen Schrift vor mit den Worten: „Es kann doch ihnen selbst kaum verborgen sein, wie weit ihre Frechheit geht. Denn entweder glauben sie nicht, daß die göttlichen Schriften vom Heiligen Geiste eingegeben sind, und dann sind sie Ungläubige; oder sie dünken sich weiser als der Heilige Geist, und was sind sie dann anderes als vom Teufel Besessene?" (Vgl. *Euseb.* III, 31.) — Den Anomöern, welche von einzelnen Sätzen der Heiligen Schrift behaupteten, sie seien nicht Gottes Wort, entgegnete Epiphanius (Adv. haer. 70, 6), „es sei in der Ordnung, daß die, welche die Ehre Christi verleugneten, noch viel mehr seine Propheten und Apostel verleugneten". Vgl. gegen dieselbe Irrlehre *Hier.*, Prooem. in Ep. ad Philem.; in Mich. 5.

„In der Heiligen Schrift", sagt Origenes, „tritt uns die Fülle des göttlichen Geistes entgegen; in allen Theilen, Prophetie, Gesetz, Evangelium, ist sie Gottes Werk" (In Ierem. hom. 21, 2; vgl. De Princ. Praef.: Tum demum [sc. praed. eccl. docet], quod per Spiritum Dei scripturae conscriptae sint; In Ioan. I, 4). Eingehend begründet er auch die Inspiration und legt die Consequenzen derselben dar: Wenn die Wahrheit des Christenthums und die Gottheit seines Stifters unwiderleglich hervorleuchten aus der wunderbaren, raschen und all-

gemeinen Verbreitung desselben, durch Vermittlung so weniger und unscheinbarer Männer, aus der Erfüllung der Weissagungen in Christo, so ist damit zugleich der göttliche Charakter der Schriften verbürgt, die von Christus und seinem Reiche geweissagt haben. Diese Ueberzeugung drängt sich dem aufmerksamen Leser der prophetischen Schriften auf; es weht ihm Gottes Geist aus denselben entgegen (De Princ. IV, 1, 1 sqq. n. 6: Certum est, quod aliquo diviniore spiramine mentem sensumque pulsatus agnoscet, non humanitus esse prolatos eos, quos legit, sed Dei esse sermones: et ex semetipso sentiet, non humana arte, nec mortali eloquio, sed divino ut ita dixerim cothurno libros esse conscriptos). Mit Unrecht macht man gegen den göttlichen Charakter der Heiligen Schrift die anthropomorphistischen Ausdrücke, in denen sie von Gott redet, geltend. „Zu unserem Nutzen hat sich der göttliche Logos in solchen Ausdrücken unserer Auffassungsweise und schwachen Erkenntniß anbequemt" (C. Cels. IV, 71). Die heiligen Schriften enthalten keine Widersprüche; auch zwischen dem Alten und Neuen Testamente besteht eine vollkommene Harmonie, weil alle biblischen Schriften von dem göttlichen Logos den Menschen gegeben worden sind. Widersprüche erscheinen nur denen, welche die Stimme Gottes in der Heiligen Schrift nicht verstehen; die ganze Schrift ist „das eine, vollkommen und harmonisch gestimmte Instrument Gottes, welches diejenigen zum Heile führt, die seinen Klang hören wollen, und die Versuchungen des bösen Geistes verscheucht, wie die Musik Davids den bösen Geist von Saul verscheuchte" (In Matth. II fragm.). Eine ähnliche apologetische Begründung der Inspiration findet sich später bei *Iunil. Afric.* (um 550), De partib. div. legis II, 29: D. Unde probamus libros religionis nostrae divina inspiratione esse conscriptos? M. Ex multis, quorum primum est ipsius Scripturae veritas, deinde ordo rerum, consonantia praeceptorum, modus locutionis sine ambitu puritasque verborum. Additur conscribentium et praedicantium qualitas: quod divina homines, excelsa viles, infacundi subtilia, nonnisi divino repleti Spiritu tradidissent. Tum praedicationis virtus, quam dum praedicaretur, licet a paucis dispersis, obtinuit. Accedunt his testificatio contrariorum, ut Sibyllarum vel philosophorum; expulsio adversariorum, utilitas consequentium, exitus eorum, quae per acceptationes et figuras praedicationesque praedicta sunt. Ad postremum miracula iugiter facta, donec Scriptura ipsa susciperetur a gentibus, de qua hoc nunc ad proximum miraculum sufficit, quod ab omnibus suscepta cognoscitur. Weitere Zeugnisse siehe § 5.

§ 5.

Das Wesen der Inspiration.

1. Eine eingehendere Erklärung des Inspirationsbegriffes liegt in der patristischen Literatur nicht vor. Nur hinsichtlich der Inspiration der Propheten finden sich öfters Erörterungen bei den heiligen Vätern, die jedoch nicht über eine allgemeine Beschreibung des göttlichen Einflusses auf die biblischen Schriftsteller hinausgehen oder vorwiegend negativer Art sind.

So werden bei *Iust. M.*, Coh. 8, *Athenag.*, Leg. 7 und bei *Theoph.*, Ad Aut. II, 9. 14 die Propheten als „Organe Gottes" bezeichnet, deren sich der Heilige Geist wie eines Musikinstrumentes bedient habe, um uns die göttlichen und himmlischen Dinge zu offenbaren. Ausführlicher *Hippol.*, Demonstr. de Christ. et Antichr. 2: „Diese Väter (die Propheten), durch den prophetischen Geist zubereitet

und vom Logos selbst hoher Auszeichnung gewürdigt, harmonisch gestimmt wie musikalische Instrumente und immerdar als Plektrum in sich tragend den Logos, durch den sie bewegt wurden, haben das, was Gott wollte, verkündigt. Denn nicht aus eigener Macht erscholl ihre Stimme, nicht aus eigenem Willen ertönte ihr Zuruf, sondern erst vom Logos unterrichtet in der Weisheit und belehrt durch Gesichte über die Zukunft, redeten sie Gottes Geheimnisse." — Die von den Montanisten aufgestellte Behauptung, daß eine bis zur Bewußtlosigkeit gesteigerte Ekstase zum Wesen der Inspiration gehöre (*Tert.*, Adv. Marc. IV, 22), wurde entschieden bekämpft. Die höhere Erleuchtung der Propheten, bemerkt z. B. Origenes (C. Cels. VII, 3. 4; III, 48), die Erhebung ihrer natürlichen Kräfte über sich selbst hinaus, nicht die Zerstörung derselben, sei das Merkmal des göttlichen Geistes, der in ihnen wirke, im Gegensatz zu der auf dämonischen Einflüssen beruhenden heidnischen Mantik und den sie begleitenden Erscheinungen der Bewußtlosigkeit, der Raserei u. dgl. Fast gleichlautend bestimmt der hl. Chrysostomus (In Ps. 44, 1; In 1 Cor. 12, 1. 2) den Unterschied zwischen der wahren und falschen oder dämonischen Inspiration. Ebenso *Basil.*, In Is. Prooem. 5. *Hier.*, In Is. Prol.: Neque vero ut *Montanus* cum insanis feminis somniat, Prophetae in ecstasi sunt locuti, ut nescirent, quid loquerentur, et cum alios erudirent, ipsi ignorarent quae dicerent. Vgl. In Eph. 3, 5. *Epiphan.*, Adv. haer. 48, 3: „Lasset uns, was von jenen (Montanisten) behauptet wird, mit dem vergleichen, was unleugbar sowohl im Alten als im Neuen Testamente enthalten, was auch in Wahrheit geschaut und geweissagt ist, und danach prüfen, welches die wahre und welches die falsche Prophetie sei. Der wahre Prophet sprach mit vollkommener Ruhe der geistigen Kräfte, so daß eines in bestimmter Ordnung auf das andere folgte; er redete aus dem Heiligen Geiste und sprach daher alles mit großer Zuversicht. Darum wird auch der Prophet im Alten Testamente ein Seher genannt, und mit dem Gesichte, das die Worte des Herrn enthält, ist öfters der Befehl verbunden, dieses Gesicht und diese Worte in des Herrn Namen dem Volke zu verkündigen. Daher treffen wir auch, wie z. B. bei Ezechiel, Stellen an, wo das Unterscheidende des klaren Bewußtseins in dem Widerspruche des Propheten gegen das, was er symbolisch darstellen sollte, hervortritt (Ez. 4, 14). Nach derselben Grundanschauung wird Daniel als solcher bezeichnet, dem Gott besondere Weisheit und Stärke verliehen (Dan. 2, 22); er löst Nebukadnezars Traumgesichte und Räthsel und stellt durch die Gabe des Heiligen Geistes, die ihm den sichern Aufschluß gab, diese Lösung mit Besonnenheit und Festigkeit dar. Was jene hingegen als Prophetie ausgeben, das hat weder an sich Klarheit, noch ist die Rede davon zusammenhängend; verwirrt und schief sind ihre Worte und ohne alle Gedankenrichtigkeit." Vgl. auch die entschiedene Bekämpfung jener montanistischen Lehre bei *S. Thom.*, Comm. in Hebr. 1, l. 1.

Die bestimmtesten Andeutungen über das Wesen der Inspiration finden sich beim hl. Augustinus: Die ganze Heilige Schrift hat Christus, den ewigen Logos, zum Urheber; darauf beruht ihre Autorität als Glaubensregel (Civ. 11, 3: Hic prius per Prophetas, deinde per seipsum, postea per Apostolos, quantum satis esse iudicavit, locutus, etiam *Scripturam condidit*, quae canonica nominatur, eminentissimae auctoritatis, cui fidem habemus de his rebus quas ignorare non expedit, nec per nosmetipsos nosse idonei sumus). Die Hagiographen waren Organe Christi beim Schreiben; er bestimmte sie dazu; er belehrte sie über das zu Schreibende und leitete sie in der Auswahl des Stoffes (De cons. Evang. I, 35, 58: Proinde qui Prophetas ante descensionem suam praemisit, ipse et Apostolos post ascensionem suam misit.

Omnibus autem discipulis suis per hominem quem assumpsit, tamquam membris sui corporis *caput* est. Aus dieſer Idee des myſtiſchen Leibes ergibt ſich, daß die Hagiographen nicht als rein paſſive Werkzeuge Chriſti gedacht werden. Itaque cum illi scripserunt, quae ille *ostendit et dixit,* nequaquam dicendum est, quod ipse non scripserit: quandoquidem membra eius id operata sunt, quod *dictante capite* [durch die Einſprechungen des Hauptes] cognoverunt. Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis tamquam suis manibus *imperavit*). Die Inſpiration fordert nicht wörtliche Uebereinſtimmung der Evangelien; auch die Verſchiedenheiten und Schwierigkeiten der Darſtellung haben einen providentiellen Zweck; die Inſpiration ſchließt nicht die eigene geiſtige Thätigkeit der heiligen Schriftſteller aus, wohl aber jeden Irrthum. Wo ein ſolcher vorzuliegen ſcheint, beruht dies entweder auf einem Fehler der Handſchriften oder der Ueberſetzung, oder auf unſerem mangelhaften Verſtändniß (ſiehe oben § 3, 4; De cons. Evang. II, 28, 67; 42, 90; III, 12, 48; De doctr. chr. II, 6, 8: Magnifice igitur et salubriter Spiritus Sanctus ita scripturas sanctas modificavit, ut locis apertioribus fami occurreret, obscurioribus autem fastidia detergeret). Aus dieſen Aeußerungen ergibt ſich, daß die Inſpiration ſich auch auf die Form der Darſtellung irgendwie bezog; jedoch nicht im Sinne einer ſogen. ſtricten Verbal-Inſpiration, d. h. der förmlichen Eingebung (Offenbarung) eines jeden Wortes oder ſprachlichen Ausdrucks. (Vgl. De cons. Evang. II, 66, 128: ... ne putemus quasi consecratis sonis ita muniri veritatem, tamquam Deus nobis quemadmodum ipsam rem, sic verba quae propter illam sunt dicenda, commendet; cum potius ita res quae dicenda est, sermonibus per quos dicenda est, praeferatur, ut istos omnino quaerere non deberemus, si eam sine his nosse possemus, sicut illam novit Deus, et in ipso angeli eius.)

Auch was der hl. Chryſoſtomus (Hom. in Matth. Prooem.) über die Verſchiedenheiten und die Harmonie der evangeliſchen Berichte ſagt, iſt mit der Annahme jener Verbal-Inſpiration unvereinbar. Ebenſo nimmt der hl. Hieronymus an, daß die heiligen Schriftſteller in Bezug auf die Darſtellung und den ſprachlichen Ausdruck, je ihrer Individualität gemäß, ſelbſtthätig und ſchaffend ſich verhalten haben (In Gal. 6, 1: Qui putant, Paulum iuxta humilitatem, et non vere dixisse: *etsi imperitus sermone, non tamen scientia* [1 Cor. 11, 6], defendant huius loci consequentiam. Debuit quippe secundum ordinem dicere: Vos, qui spirituales ... *considerantes vosmetipsos* ... et non plurali inferre numerum singularem. Hebraeus igitur ex hebraeis, et qui esset in vernaculo sermone doctissimus, profundos sensus aliena lingua exprimere non valebat; nec curabat magnopere de verbis, cum sensum haberet in tuto. Vgl. In Eph. 4, 14; 6, 20; In Is. Prooem.; Ad Hedib. 9. 11). Den Ausdruck *dictare* gebraucht auch Gregor d. Gr., jedoch, nach dem Zuſammenhang, wohl nicht in dem gewöhnlichen Sinne, ſondern in der Bedeutung von „befehlen". (Praef. in Iob: Ipse haec scripsit, qui haec scribenda dictavit; ipse scripsit, qui et illius operis inspirator exstitit. ... Cum ergo rem cognoscimus, eiusque rei Spiritum Sanctum auctorem tenemus, quia scriptorem quaerimus, quid aliud agimus, nisi legentes litteras de *calamo* perscrutamur?) Direct verwirft die Verbal-Inſpiration in dem genannten Sinne Agobart, Erzbiſchof von Lyon im 9. Jahrhundert. Vgl. Ep. ad Frideg.: Apparet etiam in verbis vestris, quod ita sentiatis de Prophetis et Apostolis, ut non solum sensum praedicationis et modos vel argumenta dictionum Spiritus Sanctus eis inspiraverit, sed etiam ipsa corporalia verba extrinsecus in ora illorum ipse formaverit. Quod si ita sentitis, quanta

absurditas sequetur, quis dinumerare poterit? Vgl. Haidacher, Die Lehre des hl. Chrysostomus über die Schriftinspiration. Salzburg 1897.

2. Auch in der Scholastik findet sich keine systematische und erschöpfende Erklärung des Inspirationsbegriffes. Mit aller Bestimmtheit jedoch wird Gott oder der Heilige Geist als auctor *principalis* der Heiligen Schrift bezeichnet, der biblische Schriftsteller als auctor *instrumentalis*. Auf diesem göttlichen Ursprung (Inspiration, Influentia beatissimae Trinitatis, so der hl. Bonaventura) beruht die Autorität der Heiligen Schrift als authentischer Quelle der Offenbarung und des Glaubens; es erklärt sich daraus die Thatsache, daß die Worte der Heiligen Schrift oder die in ihr erzählten Handlungen oft einen mehrfachen Sinn, den buchstäblichen und den mystischen, haben; es folgt ferner daraus, daß die Heilige Schrift schlechthin frei von Irrthümern ist und nichts Ueberflüssiges enthält. Die Inspiration schließt nicht bei allen Theilen der Heiligen Schrift nothwendig auch die übernatürliche Offenbarung des Geschriebenen in dem Geiste der Hagiographen ein; vielmehr haben diese manches aufgeschrieben, sagt der hl. Thomas, was sie auf natürlichem Wege erkennen konnten; aber auch dann genossen sie „den Beistand des göttlichen Lichtes".

Bonav., Brevil. Prooem. de profunditate S. Scr.: (Scr.) est *a Deo* per Christum et Spiritum Sanctum, loquentem per ora Prophetarum et aliorum, qui hanc doctrinam scripserunt. Quoniam autem Deus non tantum loquitur per verba, verum etiam per facta, quia ipsius dicere facere est, et ipsius facere dicere, et omnia creata tamquam Dei effectus innuunt suam causam; ideo in Scriptura divinitus tradita non tantum debent significare verba, verum etiam facta. — Ibid. de modo procedendi ipsius S. Scr.: Ne Scriptura ista tamquam dubia vacillaret, ac per hoc minus moveret, loco certitudinis rationis providit Deus huic Scripturae certitudinem auctoritatis, quae adeo magna est, quod omnem perspicacitatem humani ingenii superexcellit. Et quia non est certa auctoritas eius, qui potest fallere vel falli, nullus autem sit, qui falli non possit et fallere nesciat, nisi Deus et Spiritus Sanctus: hinc est, quod ad hoc, quod Sacra Scriptura modo sibi debito esset perfecte authentica, non per humanam investigationem est tradita, sed per revelationem divinam. Ideo nihil in ipsa contemnendum tamquam inutile, nihil respuendum tamquam falsum, nihil repudiandum tamquam iniquum; pro eo quod *Spiritus Sanctus* eius *auctor* perfectissimus nihil potuit dicere falsum, nihil superfluum, nihil diminutum.

S. Thom., Quodl. VII, q. 6, a. 14 ad 5: *Auctor principalis* Sacrae Scripturae est Spiritus Sanctus, qui uno verbo Sacrae Scripturae intellexit multo plura, quam per expositores Sacrae Scripturae exponantur, vel discernantur; nec est etiam inconveniens, quod homo, qui fuit auctor *instrumentalis* Sacrae Scripturae, in uno verbo plura intelligeret, quia *Prophetae*, ut Hier. dicit super Oseam, *ita loquebantur de factis praesentibus, quod etiam intenderent futura significare.* Gott allein erkennt Gegenwart und Zukunft zugleich, und daß erstere ein Vorbild der letztern sei. Aehnlich a. 16: In nulla scientia humana industria inventa proprie loquendo potest inveniri nisi litteralis sensus: sed solum in ista Scriptura, cuius Spiritus Sanctus est auctor, homo vero instrumentum. Vgl. Prol. in Ps.; Summa theol. I, q. 1, a. 10: *Auctor* Sacrae Scripturae est *Deus*, in cuius potestate est, ut non solum voces ad signifi-

candum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas.... Illa vero significatio, qua res significatae per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur, et eum supponit. — 2, 2, q. 174, a. 2 ad 3: (Prophetae) ex persona Domini loquebantur, dicentes ad populum: *Haec dicit Dominus*, quod non faciebant illi qui hagiographa conscripserunt; quorum plures loquebantur frequentius de his, quae *humana ratione cognosci possunt*, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, *cum adiutorio tamen divini luminis*. Daß der hl. Thomas die Verbal-Inspiration nicht annahm, ergibt sich auch aus Comm. in Hebr. Prooem. s. f. Vgl. *Schaezler*, Introductio in s. theol. dogm. ad mentem D. Thomae Aq. (Ratisb. 1882) p. 81 sqq. Holzhey, Die Inspiration der Heiligen Schrift in der Anschauung des Mittelalters. München 1895.

3. Eine eingehende Erörterung des Inspirationsbegriffes wurde durch die Lehre der Reformatoren des 16. Jahrhunderts über die Heilige Schrift veranlaßt. Diese hatten die Bibel für die einzige Quelle und Norm des christlichen Glaubens erklärt (s. u. § 6. 7). Um diese Lehre zu stützen, wurden alsbald der Heiligen Schrift die Eigenschaften beigelegt, ohne welche sie jene ihr zugedachte Bedeutung, wie man annahm, nicht besitzen könnte. So entstanden die Lehrsätze der altprotestantischen Dogmatik von der Verbal-Inspiration, von der sufficientia und perspicuitas der Heiligen Schrift.

Die Bibel ist hiernach die eine, vollständige Urkunde der Offenbarung, oder vielmehr die Offenbarung selbst. Sie ist das „Wort Gottes" in dem Sinne, daß Gott selbst unmittelbar aus ihr und durch sie zum Menschen redet. Gott selbst hat alles nach Inhalt und Ausdruck den biblischen Schriftstellern in die Feder dictirt. Endlich ist das zum Heile Nothwendige so vollständig und auf so klare und unzweideutige Weise in der Schrift vorgetragen, daß sie auch bezüglich der Auslegung sich selbst genügt und einer Ergänzung durch eine ihr zur Seite stehende Autorität (Tradition, kirchliches Lehramt) nicht bedarf.

(Daniel,) Theol. Controversen (Halle 1843) S. 2: „Eigentlich — und darum könnte gerade ein rechtgläubiger Lutheraner sich weigern, die üblich gewordene dogmatische Ueberlieferung zu acceptiren — haben doch erst die Dogmatiker unser Dogma ausgebaut; und nicht bloß ausgebaut. Mit der logischen Consequenz, die ihnen innewohnt, werfen sie um den Satz der Concordienformel (siehe unten § 7, 2) die nöthigen Bollwerke auf, die strengste Inspirationslehre, die Sätze von der sufficientia und perspicuitas der Schrift."

Schon Luther hatte behauptet (Assert. art. a *Leone P.* damn. Praef.): Oportet, Scriptura iudice hanc sententiam ferre, quod fieri non potest, nisi Scripturae dederimus principem locum in omnibus, quae tribuuntur Patribus, ut sit ipsa per se certissima, facillima, apertissima sui interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans.

Vgl. *(Hollaz,)* Prol. III, q. XVIII: Omnia et singula verba a Spiritu S. inspirata et in calamum dictata sunt. Verborum enim inspiratio fuit necessaria ad mentem Spiritus S. rite exprimendam. *(Reuss,)* Histoire du canon des saintes-écritures (2ième éd.) p. 363 ss. Selbst die Inspiration der hebräischen Consonanten und Vocalpunkte wurde in der *Formula consens. helvet.* vom Jahre 1675 zur symbolischen Glaubenslehre erhoben (art. 1: Deus verbum

suum non tantum scripto mandari curavit, sed etiam pro scripto vigilavit, ne Satanae actu vitiari possit. Proinde ne apex quidem vel iota unicum peribit. Art. 2: In specie hebraicus V. T. codex, quem ex traditione ecclesiae iudaicae accepimus, tum quoad consonas, tum quoad vocalia s. puncta θεόπνευστος). Dieſelbe Doctrin adoptirte u. a. *Gerhard*, Loci theol. II, 267. Conſequent ſprach ſich die genannte *Form. consens. helv.* art. 3 gegen kritiſche Emendationen des hebräiſchen textus receptus aus, „als wodurch das Fundament des Glaubens erſchüttert werde", und vertheidigte die lutheriſche Kirche des 17. Jahrhunderts die Authentie des neuteſtamentlichen textus receptus. Vgl. Simar, Zur Geſchichte der proteſtantiſchen Inſpirationslehre. Katholik 1865. S. 14.

Die vorgenannte Theorie einer allgemeinen und ſtricten Verbal-Inſpiration wurde zuerſt im ſiebzehnten Jahrhundert (von Calixt) modificirt, indem er zwiſchen übernatürlicher Offenbarung und bloßer Aſſiſtenz des göttlichen Geiſtes beim Schreiben unterſchied und jene nicht für alle Theile der Schrift, ſondern nur für das, „was die Erlöſung und das Heil der Menſchen betrifft", forderte. Er fand großen Widerſpruch. Jedoch gab man faſt allgemein ſeit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts die Eingebung der Worte auf und beſchränkte die Inſpiration überhaupt auf die „religiöſen Elemente der Heiligen Schrift, welche zum Zwecke der Offenbarung direct in Beziehung ſtehen" (vgl. Katholik a. a. O. S. 16 und die dort citirte Literatur). Da nun aber für die Unterſcheidung zwiſchen Inſpirirtem und nicht Inſpirirtem, zum Heile Nothwendigem und Unweſentlichem, kein objectives und abſolut giltiges Kriterium angegeben werden konnte, da man für die Berechtigung dieſer Unterſcheidung ebenſowenig als für die Inſpiration an ſich einen genügenden Beweis beizubringen vermochte, ſo war die Heilige Schrift vollends der ſubjectiven Willkür überantwortet. Daher war es eine natürliche Weiterentwicklung der reformatoriſchen Lehre, wenn die Rationaliſten (ſeit Semler, geſt. 1791) die Inſpiration überhaupt als „übernatürliche Wirkung Gottes in dem Geiſte der bibliſchen Schriftſteller" leugneten; ſie höchſtens noch als die „ſittliche oder religiöſe Verfaſſung der bibliſchen Autoren" oder in ähnlicher Art beſtimmten. Vgl. (Haſe,) Hutterus rediv. (8. Aufl.) S. 106. Auch die letzte Conſequenz dieſer ganzen Entwicklung wurde in der neuern Zeit ausgeſprochen: man beſtritt die „normative Geltung" der Bibel, d. h. ihren Charakter als bindende Regel und untrügliche Quelle des Glaubens; man betonte, daß die urſprüngliche Lehre von der Verbal-Inſpiration ſogar ſchriftwidrig ſei.

„Wäre die Bibel ein Geſetzbuch und eine Lehrnorm, ſo bedürfte ſie gleichfalls der authentiſchen Auslegung, wenn nicht der ganze Zweck verfehlt werden ſollte; eine ſolche normative Grundlage fordert für conſequentes Denken mit unverweigerlicher Nothwendigkeit die ganze kirchliche Inſtitution mit untrüglichem Bekenntniß, Amt und Regiment. Kann man das als Proteſtant nicht wollen, ſo muß man auch die letzte Poſition des römiſchen Kirchenſyſtems fahren laſſen, die normative Geltung der Bibel, die Wurzel, aus der alle römiſchen Poſitionen mit Nothwendigkeit wieder hervorwachſen." Berliner proteſt. Kirchenztg. vom 29. März 1856. (Braniß,) Geſchichte der Philoſophie ſeit Kant I, 362: „Nichts Schriftwidrigeres und zugleich den Bibelfeinden Willkommeneres kann es geben als die Anſicht, alles in der Schrift müſſe vom Heiligen Geiſte eingegeben ſein, wenn der Charakter der Eingebung nicht überhaupt verloren gehen ſolle." Andere Belegſtellen ſiehe Katholik a. a. O. S. 17 ff.

4. Auch die katholiſchen Theologen unterſchieden ſeit dem 16. Jahrhundert bei der Erörterung des Inſpirationsbegriffes genauer, als es bisher geſchehen war, zwiſchen übernatürlicher Offenbarung Gottes im engern

Sinne (revelatio divina, directe göttliche Mittheilung einer übernatürlichen oder doch dem Betreffenden unbekannten Wahrheit oder Thatsache), welche auch ohne Beziehung auf die Heilige Schrift geschehen kann und thatsächlich geschehen ist, und der Mitwirkung des göttlichen Geistes bei der Abfassung der Heiligen Schrift. Letztere bezeichnete man nun ausschließlich mit dem Namen Inspiration.

a) Diese Mitwirkung (die Inspiration) war nicht derart, daß dadurch die freie und bewußte Thätigkeit der biblischen Schriftsteller aufgehoben gewesen wäre. Diese verhielten sich also nicht rein passiv. Auch hat der Heilige Geist ihnen nicht — wenigstens nicht durchweg — den Inhalt der Heiligen Schrift im eigentlichen Sinne wörtlich dictirt, d. h. nicht jeden sprachlichen Ausdruck direct geoffenbart. Gegen die Annahme einer solchen durchgreifenden und stricten Verbalinspiration erheben sich folgende Gründe:

α) Einzelne Aeußerungen der biblischen Autoren selbst, in welchen sie bezeugen, daß sie das Geschriebene weder dem Inhalte noch der Form nach mühelos durch bloße göttliche Einflößung empfingen; 2 Makk. 2, 27: Et nobis quidem ipsis, qui hoc opus breviandi causa suscepimus, non facilem laborem, immo vero negotium plenum vigiliarum et sudoris assumpsimus. Vgl. V. 25. 26; 15, 38: In his faciam finem sermonis. (39) Et si quidem bene, et ut historiae competit, hoc et ipse velim: sin autem minus digne, concedendum est mihi. Luc. 1, 1: Quoniam quidem multi conati sunt ordinare narrationem, quae in nobis completae sunt rerum, (2) sicut tradiderunt nobis, qui ab initio ipsi viderunt, et ministri fuerunt sermonis: (3) visum est et mihi, assecuto omnia a principio diligenter, *ex ordine* tibi scribere, optime Theophile. 2 Kor. 11, 5: Existimo enim, nihil me minus fecisse a magnis Apostolis. (6) Nam et si imperitus sermone, sed non scientia, in omnibus autem manifestati sumus vobis. Vgl. Spr. 30, 18. 19. 1 Kor. 1, 16.

β) Die Verschiedenheit der Darstellung in den einzelnen Büchern, in welchen sich klar die Individualität der Verfasser ausprägt.

γ) Die Differenzen (nicht Widersprüche) in der Erzählung derselben Begebenheiten von seiten mehrerer Schriftsteller (vgl. z. B. 1 Kor. 11, 24 ff. mit Matth. 26, 26. Marc. 14, 22. Luc. 22, 19) sowie der Umstand, daß sich die heiligen Schriftsteller zuweilen schwankend oder unbestimmt ausdrücken (z. B. Joh. 6, 19. Apg. 25, 6). Beides ist ein Merkmal menschlicher Auffassung und Wiedergabe des Aufgefaßten.

δ) Die neutestamentlichen Schriftsteller citiren das Alte Testament in der Regel nach der griechischen Uebersetzung, und zwar manchmal sehr frei, nur dem Sinne nach. Letzteres würde wohl nicht geschehen sein, wenn die sprachliche Form des Urtextes durchweg und ausschließlich das Werk Gottes gewesen wäre. Auch würde, wenn diese Verbal-Inspiration durchaus nothwendig wäre, um die Heilige Schrift als Gottes Wort erscheinen zu lassen, keine Uebersetzung auf diesen Charakter Anspruch machen können. Vgl. übrigens unten c. und d. *Patrizi*, Comment. de script. div. § 6: Cum tamen negamus, divinam inspirationem ad scripturarum verba in universum sese porrigere, non hoc evincere volumus, nulla omnino horum verborum esse θεόπνευστα. Etenim si quae vaticinia sunt, quae non primo ore prolata, sed scripto edita fuere, credere fas est, etiam verba quibus

enuntiabantur, praecipua saltem, subinde inspirata fuisse. Idemque sentiendum de certis quibusdam verbis, in quibus tota sive doctrinae sive argumenti moles consistit, velut nomen λόγος, *Verbum*, in scriptis Ioannis, σπέρματι, *semini*, in Gal. 3, 16.

b) Man hob ferner nach dem Vorgange des hl. Thomas hervor, es habe nicht bei allen Theilen der Heiligen Schrift einer besondern übernatürlichen Offenbarung (revelatio im engern Sinne) des Aufzuschreibenden bedurft, sofern manches den heiligen Schriftstellern kraft natürlicher Wissenschaft oder auf Grund früherer Offenbarungen bekannt sein konnte. Sie selbst deuten dies öfters an.

Vgl. 2 Makk. a. a. O. Luc. a. a. O. (oben α). 1 Joh. 1, 1. 3. *S. Thom.* 2, 2, q. 174, a. 4 ad 3 (siehe oben n. 2). *Melch. Can.*, Loci theol. II, 18, resp. ad 2: Etenim, quae sacri auctores scripsere, haec in duplici sunt differentia. Quaedam, quae supernaturali solum revelatione cognoscebant, ... alia vero naturali cognitione tenebant, quae scilicet aut oculis viderant, aut manibus etiam attrectaverant. Atque haec quidem, ut paulo ante diximus, supernaturali lumine et expressa revelatione, ut scriberentur, non egebant, sed egebant tamen *Spiritus Sancti praesentia et auxilio peculiari*, ut, licet humana essent, et naturae ratione cognita, *divinitus* tamen *sine ullo errore* scriberentur.

c) Man beschränkte aber andererseits die Inspiration keineswegs auf eine bloße Beaufsichtigung und Leitung der heiligen Schriftsteller von seiten des Heiligen Geistes zu dem Zwecke der Verhütung von Irrthümern (Vatic. l. c. § 3, 1).

d) Die Inspiration schließt vielmehr, außer jener vorwiegend negativen, eine durchaus positive und directe Mitwirkung des Heiligen Geistes bei der Entstehung der Heiligen Schrift ein. Nur unter dieser Bedingung konnte Gott der Urheber der Heiligen Schrift von der Kirche genannt werden. Diese Mitwirkung umfaßt nun wieder mehrere Momente, welche sich aus der Natur der Sache ergeben:

α) Die Heilige Schrift soll nach Gottes Plan eine einzelne Form oder ein wesentlicher Bestandtheil der übernatürlichen Heilsoffenbarung sein. Gott allein kann der Urheber (causa prima) der Offenbarung sein; er bietet sie der Menschheit dar. Sie soll für den Menschen Gegenstand der fides *divina* werden. Von Gott muß also auch die Bestimmung darüber ausgehen, ob und wo die Offenbarung in Form der Schrift sich verwirklichen solle. Daher ist das erste Moment der Inspiration die wirksame Anregung der auserwählten Organe zum Schreiben durch die Gnade des Heiligen Geistes. β) Damit ist als zweites Moment innerlich verbunden die Offenbarung der aufzuschreibenden Wahrheiten oder Thatsachen. Wo es einer solchen nicht bedarf (s. o. b), tritt an die Stelle derselben eine bloße übernatürliche Erleuchtung, kraft deren die aufzuschreibenden Wahrheiten oder Thatsachen (gerade so wie die übernatürlich geoffenbarten) im Lichte der göttlichen Weisheit aufgefaßt und dargestellt werden, so daß das Geschriebene nun zugleich göttlichen Ursprungs ist und göttliche Autorität besitzt. γ) An die Gnade der Anregung und Er-

leuchtung oder Offenbarung schließt sich als drittes Moment an die fortdauernde Leitung des Heiligen Geistes, welche in wirksamer Weise die freie Auswahl des Aufzuschreibenden dem Willen Gottes gemäß gestaltet. Hierbei handelt es sich vorzüglich um eine Einwirkung des Heiligen Geistes auf den Willen der Hagiographen. Sofern dieselbe Leitung aber auch jeden Irrthum fern zu halten bezweckt, bezieht sie sich zugleich auf die Erkenntniß der heiligen Schriftsteller und erscheint wiederum als erleuchtende Gnade. δ) Daß durch die beiden zuletzt genannten Momente auch die Form der Darstellung bald mehr bald minder einem bestimmenden Einflusse des Heiligen Geistes, allzeit aber seiner Leitung unterliege, ergibt sich ebenfalls aus der Natur der Sache, da ja die Aussprache der Wahrheit — die Heilige Schrift als Form der göttlichen Offenbarung — der Endzweck aller innern Einwirkungen des Heiligen Geistes auf die biblischen Schriftsteller ist, und andererseits die Erkenntniß der Wahrheit (bezw. die Vermittlung derselben an andere) und der sprachliche Ausdruck überall sich wechselseitig bedingen. Die Inspiration ist daher ein Inbegriff mannigfaltiger Gnaden; wenn man sie dennoch mit Rücksicht auf den Zweck als eine einheitliche Gnade auffassen will, so wäre sie als ein Charisma, als eine gratia gratis data zu bezeichnen, durch welche die heiligen Schriftsteller zur Abfassung der Heiligen Schrift von Gott befähigt (durch übernatürliche Offenbarung oder Erleuchtung), angeregt und geleitet wurden, so daß Gott als der Haupturheber der Heiligen Schrift, diese selbst aber ihrem Inhalte nach als Gottes Wort erscheint.

Nach dieser Auffassung der Inspiration erscheint Gott in der That als Haupturheber (auctor *principalis*) der Heiligen Schrift. Dieselbe entspricht den kirchlichen Definitionen; nicht minder den von der Heiligen Schrift selbst und dann von der kirchlichen Lehrüberlieferung zur Bezeichnung des Geheimnisses stets gebrauchten Ausdrücken (inspiratio, Spiritu Sancto inspirante, griechisch φερόμενοι ὑπὸ πν. ἁγ.; siehe oben § 4). Auch sind alle genannten Momente der Inspiration von den heiligen Vätern, am vollständigsten vom hl. Augustinus (siehe oben n. 1), hervorgehoben worden.

Leo XIII. l. c. (§ 3, 3): Nam supernaturali ipse virtute ita eos (homines) ad scribendum excitavit et movit (Deus), ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quae ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent: secus, non ipse esset auctor S. Scripturae universae.

Melch. Can. l. c. II, 18, resp. ad 1: Fateor enim, non singulas Scripturae particulas, ut a sacris auctoribus scriberentur, propria et expressa *revelatione* indiguisse; sed singulas tamen scriptas ex peculiari Spiritus Sancti *instinctu afflatuque*, vere et iure contendo. *Ille*, Christus ait, *vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia, quaecunque dixero vobis* (Io. 14, 26). Alias etiam oblita suggeret; alias etiam vestris auribus audita suggeret; quae alias natura sponteque sua in mentem venire poterant, ea quoque suggeret, non supernaturalia modo, sed et naturalia suggeret, et quae *alias humano more scriberentur*. . . . Nihil ergo auctores sacri caecis oculis scribebant; sed scribentium calamum Spiritus ipse attemperabat, *ne scribendo laberentur*. . . . Sive ergo Matthaeus et Ioannes, sive Marcus et Lucas, quamvis illi visa, hi audita referrent, non egebant quidem nova Spiritus Sancti revelatione, egebant

tamen peculiari Spiritus Sancti *directione*. Siehe oben b. Vgl. *Bellarm.*, De verbo Dei I, 15. *Serrarius* l. c. (oben S. 6). *Iac. Bonfrerius*, Praeloquia in tot. S. Script. c. 8 (*Menoch.*, Comm. totius S. Scr. [Ven. 1758] tom. III). Unhaltbar ist die von Bonfrère aufgestellte Hypothese einer sogen. Inspiratio *subsequens* (l. c. sectio 8): *Consequenter* se habere posset Spiritus Sanctus, si quid humano spiritu absque Spiritus Sancti ope, directione, assistentia a quopiam scriptore esset conscriptum, postea tamen Spiritus Sanctus testaretur, omnia quae in eo scripto essent, vera esse: certum enim est, tunc totum hoc scriptum fore Dei verbum, et eandem infallibilem veritatem habiturum, quam habent cetera quae inspiratione vel directione eiusdem Spiritus Sancti conscripta essent. . . . Hoc tertio modo *etsi non existimem Spiritum Sanctum aliquando usum in iis quos habemus Sacrae Scripturae libris*, absolute tamen nihil vetat uti, vel etiam aliquando usum. Von Inspiration im eigentlichen Sinne und von einem göttlichen Ursprunge der betreffenden Schrift könnte bei einer solchen inspiratio mere *subsequens* nicht die Rede sein. Jene Ansicht wurde daher nur von wenigen Theologen gebilligt; von den Universitäten Löwen und Douay war sie schon früher (1587 und 1588) censurirt worden. Auch die vaticanische Lehrentscheidung hat dieselbe ausdrücklich zurückgewiesen (siehe oben § 3, 1). Vgl. *Tournel.*, Prael. theol. diss. praev. q. 4. Kleutgen a. a. O. I, 59 ff. Heinrich, Dogm. Theol. I, 736. Scheeben, Dogm. I, 112. *Schneemann*, Controversiar. de div. gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus (Frib. 1881) append. p. 463: Leon. Lessii de div. inspiratione doctrina illustr. et ponder. a Ios. Kleutgen. *Franc. Schmid*, De inspirationis Biblior. vi et ratione. Brix. 1885. P. Dausch, Die Schriftinspiration. Freib. 1891.

II. Die Tradition.

§ 6.

Begriff und Bedeutung der Tradition als Quelle der Offenbarung.

Der Ausdruck Tradition (genauer mündliche Ueberlieferung, im Gegensatze zu dem schriftlich überlieferten Worte Gottes, der Heiligen Schrift) bezeichnet hier die von den Aposteln nur mündlich der Kirche anvertrauten übernatürlichen Heilslehren (Wahrheiten, Thatsachen oder göttlichen Gesetze); oder die von Gott geoffenbarten Wahrheiten, welche in der Heiligen Schrift entweder gar nicht oder doch nicht gleich vollständig oder gleich deutlich enthalten sind (verbum Dei *traditum*, genauer *ore* trad. im Gegensatz zu *scripto* trad.). Sie heißen traditio *divina*, mit Rücksicht auf ihren Ursprung; traditio *constitutiva* aut *declarativa*, sofern sie die Heilige Schrift theils materiell oder inhaltlich ergänzen, theils die nähere Erklärung ihres Inhaltes darbieten.

Bezüglich dieser Tradition als Quelle der Offenbarung gelten folgende Sätze:

1. Die Tradition steht der Heiligen Schrift als eine zweite Quelle der göttlichen Offenbarung ergänzend zur Seite. Dieser Satz ist a) in

der Heiligen Schrift selbst direct angedeutet, und läßt sich b) in mehrfacher Weise aus dem Charakter und Inhalt derselben ableiten. Den Beweis aus der Tradition selbst siehe n. 2.

a) Durchweg bezeichnen die Apostel ihre mündliche Predigt als unverbrüchliche Glaubensnorm. 1 Kor. 11, 2: Laudo autem vos, fratres! quod per omnia mei memores estis; et sicut tradidi vobis, praecepta mea (τὰς παραδόσεις) tenetis. 2 Thess. 2, 14: Itaque fratres, state: et tenete traditiones, quas didicistis sive per sermonem, sive per epistolam nostram. Vgl. 1 Thess. 4, 1: De cetero ergo, fratres, rogamus vos et obsecramus in Domino Iesu, ut quemadmodum accepistis a nobis, quomodo oporteat vos ambulare, et placere Deo, sic et ambuletis, ut abundetis magis. (2) Scitis enim, quae praecepta dederim vobis per Dominum Iesum. Vgl. Röm. 16, 17. 2 Tim. 1, 13: Formam habe sanorum verborum, quae a me audisti in fide et in dilectione in Christo Iesu. (14) Bonum depositum custodi per Spiritum Sanctum, qui habitat in nobis. 2, 2: Quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt, et alios docere. 2 Joh. 12: Plura habens vobis scribere, nolui per chartam et atramentum; spero enim me futurum apud vos, et os ad os loqui, ut gaudium vestrum plenum sit.

b) Die Heilige Schrift sagt nirgendwo, daß sie die einzige Quelle der Offenbarung sei. Und doch müßte sie diesen Satz wegen der entscheidenden Bedeutung desselben aussprechen. Selbstverständlich ist er nicht, da wir an sich vielmehr erwarten müßten, daß die ganze apostolische Predigt, nicht bloß der schriftliche Theil derselben, den Inhalt der Offenbarung und den Gegenstand des Glaubens bilde. Auch kann jener Satz nicht aus dem Charakter der Heiligen Schrift, aus ihrem Ursprung und Zwecke, oder aus ihrer Zusammensetzung abgeleitet werden. Alles dieses zeugt vielmehr indirect für das Gegentheil: α) Nirgendwo tritt bei den heiligen Schriftstellern des Neuen Testamentes die Absicht hervor, die ganze christliche Heilsoffenbarung (Matth. 28, 20) in ihren Schriften darzulegen. Sie haben weder einzeln diese Absicht verfolgt, noch alle zusammen nach einem gemeinsamen Plane dieselbe verwirklicht (Joh. 21, 25; vgl. ebd. 16, 12). Ihre Schriften, insbesondere die dogmatisch so wichtigen Briefe der Apostel, sind unabhängig voneinander entstanden; es sind durchweg Gelegenheitsschriften, d. h., wenn auch indirect für die ganze Menschheit bestimmt, so doch zunächst mit Rücksicht auf einen speciellen Zweck oder auf specielle Bedürfnisse eines begrenzten Leserkreises (einzelner Kirchen oder Personen) verfaßt. β) Nicht alle Apostel haben Schriften hinterlassen, und doch waren alle von Christus erwählt und gesandt als Organe der Heilsoffenbarung. γ) Christus betraute die Apostel ausdrücklich mit der mündlichen Predigt des Evangeliums. δ) Diesen Auftrag führten sie auch zuerst thatsächlich aus und gründeten durch ihr lebendiges Lehrwort die Kirche. Wäre die Heilige Schrift die einzige Quelle der Offenbarung und der zu glaubenden Heilswahrheiten, so würde die Kirche früher existirt haben als ihr Glaube und ihre Lehre.

Marc. 16, 15: Euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae. V. 20: Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis. Röm. 10, 14: Quomodo ergo invocabunt, in quem non crediderunt? Aut quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante? V. 17: Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.

c) Stände nicht das mündlich überlieferte Lehrwort der Apostel der Heiligen Schrift ergänzend zur Seite, so könnte diese ihren Charakter als Quelle der Offen-

barung durchaus nicht behaupten. Sie würde die Inspiration durch ein bloßes Selbstzeugniß als göttliche Wahrheit nicht in einer zur Begründung einer fides *divina* genügenden Weise verbürgen können (s. § 4, 1); ebensowenig den Canon der inspirirten heiligen Bücher.

d) Der Sinn der Heiligen Schrift ist durchaus nicht überall so klar, und ihre Aussprache der Heilslehren nicht so vollständig, daß sie nicht, um als Quelle der Offenbarung dienen zu können, von Anfang an einer Erklärung und Ergänzung durch das ihr zur Seite stehende mündliche Lehrwort der Apostel bedurft hätte. Die Schrift selbst bezeugt direct wie indirect die Unhaltbarkeit der gegentheiligen Annahme. Siehe § 7, 2.

2 Petr. 3, 15: Et Domini nostri longanimitatem salutem arbitremini, sicut et carissimus frater noster Paulus secundum datam sibi sapientiam scripsit vobis, (16) sicut et in omnibus epistolis, loquens in eis de his, in quibus sunt quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabiles depravant, sicut et ceteras scripturas, ad suam ipsorum perditionem.

e) Das Grundprincip der Reformatoren, daß die Heilige Schrift die einzige Quelle der Offenbarung sei, entbehrt also nicht bloß aller biblischen Begründung, sondern ist geradezu schriftwidrig. Dies wurde auch in der neuern Zeit vielfach von protestantischer Seite zugegeben. Die Lehre von der Heiligen Schrift wurde mit Recht „die Achillesferse des protestantischen Systems" genannt (Strauß, Glaubenslehre I, 136).

Vgl. z. B. (Delbrück,) Philipp Melanchthon, der Glaubenslehrer (Bonn 1826) S. 27: „Wer das Schriftwort des Neuen Bundes zur höchsten (richtiger: alleinigen) Erkenntnißquelle des Glaubens erhebt, erklärt es für etwas, das es seiner Natur nach nicht sein kann, der Absicht des Herrn gemäß nicht sein soll, seinem eigenen Zeugnisse zufolge nicht sein will, und, setze ich hinzu, für etwas, wofür es in den ersten Jahrhunderten, als das Christenthum in der Fülle seiner Kraft bestand, nicht galt, was es auch in der Praxis nie gewesen ist." Vgl. § 5, 3.

2. Vermöge des gleichen göttlichen Ursprunges ist die Tradition eine der Heiligen Schrift durchaus ebenbürtige Quelle der Offenbarung, und als solche stets von der Kirche betrachtet und geltend gemacht worden.

Nicaen. II, Sess. 8: Si quis omnem ecclesiasticam traditionem sive scriptam, sive non scriptam reiicit, a. s. Trid. Sess. 4: . . . perspiciensque (s. Syn.), hanc veritatem (salut.) et disciplinam contineri in libris scriptis, et *sine scripto traditionibus*, quae *ipsius Christi ore* ab Apostolis acceptae, aut *ab ipsis Apostolis, Spiritu Sancto dictante*, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel *oretenus a Christo*, vel *a Spiritu Sancto dictatas*, et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, *pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur*. Vatic. Sess. 3, c. 2 (§ 2, 3; § 3).

Iren., Adv. haer. III, 1, 1: Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos Evangelium pervenit ad nos; quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. C. 4, 1: Quid autem si neque Apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus com-

mittebant ecclesias? (2) Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum, eorum qui in Christo credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes. *Basil.*, De Spir. S. 27: „Die in der Kirche aufbewahrten Glaubenssätze und Unterweisungen haben wir theils aus dem schriftlichen Unterricht, theils aus der im verborgenen fortgepflanzten Ueberlieferung der Apostel empfangen; beide Arten besitzen dieselbe Geltung für den Glauben, und niemand wird ihnen widersprechen, der nur in etwa die Grundsätze der Kirche kennt." C. 29: „Ich halte dafür, daß es apostolisch sei, auch an den nicht geschriebenen Ueberlieferungen festzuhalten." *Epiph.*, Adv. haer. 60, 6: „Auch die Tradition ist nothwendig. Denn aus der Heiligen Schrift kann nicht alles geschöpft werden. Darum haben die heiligen Apostel das eine schriftlich, das andere durch Ueberlieferung uns hinterlassen." *Aug.*, De Bapt. c. Donat. V, 23. 31: Consuetudo illa, quae opponebatur Cypriano (bezüglich der Gültigkeit der Ketzertaufe), ab eorum (Apostolorum) traditione exordium sumpsisse credenda est. Sicut sunt multa, quae universa tenet Ecclesia, et ob hoc ab Apostolis praecepta bene creduntur, quamquam scripta non reperiantur.

Auch die Gnostiker und andere Häretiker bezeugten diese Bedeutung der Tradition, indem sie der Kirche gegenüber auf eine angeblich von den Aposteln überkommene Geheimtradition sich beriefen. Tertullian hält ihnen entgegen, daß sie ebensowenig ein Recht haben, sich auf die Tradition zu berufen, wie auf die Heilige Schrift. Beide gehören ausschließlich der von den Aposteln gegründeten Kirche; sie allein kann die Echtheit, den göttlichen Ursprung, den Sinn der Heiligen Schrift und der Tradition uns verbürgen. Die Häretiker haben den legitimen Zusammenhang mit den von den Aposteln gegründeten Kirchen (die apostolische Succession der Bischöfe) aufgegeben; ihre Lehre ist nicht apostolisch, sondern spätern Ursprunges, darum unwahr, und ebenso unberechtigt und unwahr ist ihre Berufung auf die Schrift oder die Tradition. (*Tert.*, De praescr. 25. 32. 35—37. Aehnlich Irenäus; s. u. § 7, 3.) Vgl. *Melch. Can.* l. c. III, 3. 6. *Bellarm.* l. c. l. IV.

3. Die Tradition oder Erblehre, von welcher bisher die Rede war, heißt wegen ihres göttlichen Ursprungs traditio *divina*. Die Apostel empfingen dieselbe theils aus dem Munde Christi, theils durch innere Offenbarung vom Heiligen Geiste. Beides gehört gleicherweise zum Inhalte der göttlichen Offenbarung und zum nothwendigen Gegenstande des christlichen Glaubens. Die beiden Bestandtheile der Offenbarung im einzelnen zu bestimmen, ist nicht möglich. Es fehlt dazu die Grundlage oder der Maßstab. Auch ist festzuhalten, nach der ausdrücklichen Lehre der Heiligen Schrift, daß die den Aposteln vom Heiligen Geiste ertheilte Belehrung sowohl das von Christus bereits Geoffenbarte als auch darüber Hinausgehendes umfaßte.

Trid. l. c. Joh. 14, 25: Haec locutus sum vobis apud vos manens. (26) Paraclitus autem, Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit *omnia*, et suggeret vobis omnia, *quaecumque dixero vobis*. 16, 12: Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo. (13) Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem: non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquetur, et quae ventura sunt, annuntiabit vobis. (14) Ille me clarificabit; quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis. Vgl. u. § 106, 3. Keppler, Unseres Herrn Trost S. 174.

Iren., Adv. haer. III, 1, 1: Nec enim fas est dicere, quoniam ante praedicaverunt (Apostoli), quam perfectam haberent agnitionem; sicut quidam audent dicere, gloriantes, emendatores se esse Apostolorum. Postea enim quam surrexit Dominus noster a mortuis, et induti sunt supervenientis Spiritus Sancti virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem: exierunt in fines terrae, ea quae a Deo nobis bona sunt evangelizantes, et coelestem pacem hominibus annuntiantes, qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes evangelium Dei.

Weil die Apostel als Organe der Offenbarung diese Tradition der Kirche übermittelt haben, wird sie traditio *divino-apostolica* genannt. Sie hat entweder geoffenbarte Glaubens- und Sittenlehren zu ihrem Inhalte (traditio *dogmatica*) oder göttliche Gesetze über die äußere Ordnung des christlichen Lebens (traditio *disciplinaris*, z. B. die Sonntagsfeier, Fasten).

Im Unterschied von dieser göttlichen Tradition nennt man traditio *humana* die Ueberlieferungen, welche nicht zu der in den Aposteln zum Abschluß gekommenen Heilsoffenbarung gehören und nicht von Organen der Offenbarung als solchen herrühren, sondern entweder von den Aposteln als Vorstehern der Kirche oder von den Nachfolgern der Apostel (traditio humana *apostolica* vel *ecclesiastica*). Hierbei kann es sich, da die christlichen Glaubens- und Sittenlehren ohne Ausnahme und für immer in dem göttlichen Offenbarungsschatze gegeben sind (s. o. n. 2), nur um Anordnungen über die Disciplin handeln (traditio humana *disciplinaris*).

4. Aus dem Ursprunge und Zwecke der traditio *divina* ergibt sich, daß sie für alle Zeiten gültig und unabänderlich ist. Zugleich mit der Heiligen Schrift ist sie eine ewig gültige Quelle der Offenbarung und die der Kirche für alle Zeiten von Gott anvertraute Norm des christlichen Glaubens und Lebens. Dies gilt nicht von der traditio *humana*. Sie ist, wenngleich unter dem leitenden Einfluß des Heiligen Geistes entstanden, doch nicht unmittelbar und wesentlich göttlichen Ursprunges und darum auch nicht unabänderlich. Letzteres ist sie auch aus dem Grunde nicht, weil die Umstände, die sie hervorrufen, der Veränderung unterliegen, und damit zugleich ihre Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit. Dies gilt auch von den in der Heiligen Schrift erwähnten Disciplinarvorschriften, welche von den Aposteln, als den ersten Vorstehern der Kirche, herrühren.

Als Beispiel für letzteres vgl. Apg. 15, 20 und dazu Florent. Decr. pro Iacob. Simar, Lehrb. der Moraltheol. (3. Aufl.) S. 14. 40. *Melch. Can.* l. c. III, 5: Ex traditionum quippe vinculo, quas *a Christo acceptas* Apostoli fidelibus servandas reliquere, Ecclesia fideles eximere non potest, nec illas contraria aliqua consuetudine abolere. Si enim, exempli causa, materias et formas sacramentorum confirmationis, ordinis, extremae unctionis a Christo Apostoli, nos ab Apostolis accepimus; ... in his tamquam in divinis institutis Ecclesia nihil habet potestatis. ... In aliis vero, quae videlicet *Apostoli* constituerunt *tamquam Ecclesiae pastores*, poterit quidem summus Pontifex, ut in ceteris Ecclesiae legibus, dispensare (sic enim schola loquitur) poteritque item contrarius populi mos instituta huius generis abolere. (Als Beispiele führt Canus u. a. an die dreimalige Untertauchung bei der heiligen Taufe.) ... Atque illud de *institutis ad gubernationem populi* pertinentibus intelligi volo. Nam

dogmata fidei, quae sive Christus ipse per se Apostolis revelavit, seu Spiritus Sanctus post Christi ascensionem in coelum, mutari non possunt, sed firma haec in veritate manent, perinde atque illa, quae Christi sunt ore prodita. Vgl. II, 18, resp. ad 4. Ueber die Kriterien zur Unterscheidung der göttlichen Tradition von der menschlichen oder bloß kirchlichen s. *Melch. Can.* l. c. III, 4 und unten § 11.

5. Die Tradition ist ebensowenig als die Heilige Schrift eine für sich bestehende und sich selbst genügende Quelle der Offenbarung. Auch sie bedarf, um ihren göttlichen Ursprung zu begründen, des lebendigen Zeugnisses des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes. Nur dieses kann ferner mit absoluter (göttlicher) Gewißheit die echte Tradition von der unechten, die göttliche von der bloß menschlichen unterscheiden und den wahren Sinn derselben verbürgen. Darum ist also die Tradition, ebenso wie die Heilige Schrift, Quelle und Norm des Glaubens für die Menschheit nur durch die Vermittlung des kirchlichen Lehramtes (regula *remota* fidei).

6. Das lebendige Lehrwort der Kirche ist auch die hauptsächlichste Form, in welcher die göttliche Tradition sich ursprünglich verkörpert und zu allen Zeiten fortgepflanzt hat. Aus diesem Grunde wird auch die gesammte Lehre der Apostel, wie sie mittelst der apostolischen Succession der Bischöfe von Geschlecht zu Geschlecht von der Kirche überliefert wird, Tradition im weitern Sinne genannt. Diese umfaßt die ganze von den Aposteln verkündigte Offenbarung, sowohl das nur mündlich wie das zugleich auch schriftlich gepredigte Wort Gottes (das ganze depositum apostolicum). Im activen Sinne genommen, ist diese Tradition die Lehrverkündigung oder Predigt der Kirche (praedicatio ecclesiastica).

So schon bei *Orig.*, De Princ., praef. n. 2: Cum multi sint, qui se putant sentire quae Christi sunt, et nonnulli eorum diversa a prioribus sentiant, servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem: ab Apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione. Näheres s. u. § 7, 2.

Zweite Abtheilung.

Das zweite Merkmal in dem Begriff des katholischen Dogmas. Die Lehrverkündigung der Kirche.

§ 7.

Die Lehrverkündigung der Kirche als nächste Regel des Glaubens.

1. Schrift und Tradition sind die Quellen der übernatürlichen Offenbarung. Sie enthalten das geoffenbarte Wort Gottes, welches den Gegenstand des für alle Menschen zum Heile nothwendigen Glaubens bildet. Dieser ihr

Charakter ist durch das Zeugniß des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes verbürgt und konnte der Menschheit überhaupt nur durch dieses Zeugniß verbürgt werden. Das kirchliche Lehramt hat aber nicht bloß den Zweck und die Aufgabe, die genannten Quellen der Offenbarung zu bewahren und als solche der Menschheit zu bezeugen. Es soll vielmehr dieselbe Mission, welche Christus zunächst den Aposteln in Bezug auf die Heilsoffenbarung gegeben (Matth. 28, 19. 20), beständig ausüben bis zum Ende der Zeiten. Es soll demnach die in den genannten Quellen von Gott niedergelegte Offenbarung der Menschheit predigen, d. h. die in ihr enthaltenen Wahrheiten als Gegenstand des Glaubens verkündigen und erklären, und den Glauben selbst kraft göttlicher Vollmacht gebieten. Darum ist also nicht die Heilige Schrift oder die Tradition, sondern die Lehrverkündigung der Kirche (die Tradition im weitern Sinne) die nächste Quelle und Regel des Glaubens für die heilsbedürftige Menschheit, und das zweite wesentliche Merkmal in dem Begriffe des Dogmas ist eben dieses, daß es eine von der Kirche als geoffenbarter Glaubensgegenstand verkündigte oder vorgestellte Wahrheit ist. Was das kirchliche Lehramt als eine von Gott formell geoffenbarte Wahrheit zu glauben vorstellt, das ist ein Dogma im engern Sinne und nothwendiger Gegenstand des göttlichen Glaubens (obiect. fidei *divinae*, veritas *fidei catholicae*).

Vatic. Sess. 3, c. 3 (§ 2, 4). Ibid.: Ut autem officio veram fidem amplectendi, in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam *custos et magistra verbi revelati* ab omnibus posset agnosci. Näheres, auch bezüglich des Folgenden, siehe § 138 ff.

2. Es war nur die Wiederholung eines alten, von Anfang an von der Kirche bekämpften Irrthumes, wenn die Reformatoren des 16. Jahrhunderts lehrten, die Heilige Schrift sei nicht bloß die einzige Quelle der Offenbarung (§ 6, 1), sondern auch die nächste und einzige Regel des Glaubens. Die Heilige Schrift selbst lehrt das Gegentheil, theils direct, theils indirect.

Art. Smalc. II, 15: Ex Patrum enim verbis et factis non sunt exstruendi articuli fidei. — Regulam autem aliam habemus, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei, et praeterea nemo, ne Angelus quidem. Form. Conc. p. I. (bei *Hase*, Libri symbol. p. 308. 570): Credimus, confitemur et docemus, unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata, omnesque Doctores aestimari et iudicari oporteat, nullam omnino aliam esse quam Prophetica et Apostolica scripta cum Veteris tum Novi Testamenti. Vgl. Möhler, Symbolik (5. Aufl.) S. 398.

a) Die Heilige Schrift bezeichnet ausdrücklich die apostolische und kirchliche Predigt oder Lehrverkündigung als die nächste Regel des Glaubens, welche Christus für die ganze Menschheit und für alle Zeiten bestimmt habe.

Matth. 28, 19: Euntes ergo docete omnes gentes, ... (20) docentes eos servare omnia, quaecumque mandavi vobis: et ecce, ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi. Marc. 16, 15. 20 (§ 6, 1 b). Luc. 10, 16: Qui vos audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit; qui

autem me spernit, spernit eum, qui misit me. Röm. 1, 14: Graecis ac Barbaris, sapientibus et insipientibus debitor sum, (15) ita (quod in me) promptum est et vobis, qui Romae estis, evangelizare. Vgl. 10, 14—17; 16, 17. 2 Tim. 1, 13. 14; 2, 2 (§ 6, 1).

b) Die Heilige Schrift nimmt nirgendwo jene von den Reformatoren behauptete Bedeutung für sich in Anspruch. Auch besitzt sie nicht die Eigenschaften, die sie besitzen müßte, wenn sie die einzige und oberste Norm des Glaubens für jeden Einzelnen sein sollte. Sie enthält die Heilslehren nicht in einer zu jenem Zwecke genügenden Deutlichkeit und Vollständigkeit. Dies lehrt sie selbst theils direct, theils indirect (§ 6, 1). Dasselbe wird bestätigt durch die Geschichte der Schriftauslegung sowie der Häresien aller Zeiten. Letztere beriefen sich durchweg auf das Zeugniß der Heiligen Schrift, auch für die einander widersprechendsten Lehren.

c) Wäre ferner das Lesen der Heiligen Schrift der einzige Weg, um in den Besitz des Glaubensinhaltes zu gelangen, so hätte der Erlöser zu einem absolut und allgemein nothwendigen Zwecke ein für den größten Theil der Menschen unzugängliches Mittel erwählt. Dies wäre um so mehr der Fall, weil die Auslegung oder das Verständniß der Schrift keineswegs mit dieser selbst schon gegeben ist.

Vinc. Lir., Common. 2: Hic forsitan requiret aliquis: Cum sit perfectus scripturarum canon, sibique ad omnia satis superque sufficiat, quid opus est, ut ei ecclesiasticae intelligentiae iungatur auctoritas? Quia videlicet Scripturam Sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt; sed eiusdem eloquia aliter atque aliter, alius atque alius interpretatur; ut paene, quot homines sunt, tot illinc sententiae erui posse videantur. . . . Atque idcirco multum necesse est, propter tantos tam varii erroris anfractus, ut Propheticae et Apostolicae interpretationis linea secundum *ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur.* (Daniel,) Theol. Controversen (Halle 1843) S. 54 A.: „Die Beobachtung des Vincentius hat sich bis auf den heutigen Tag wiederholt. Außer den modernen Destructiven hat noch kein dogmatisches System seine Begründung aus der Heiligen Schrift aufgegeben, ja sie nicht mit einem gewissen Scheine durchgeführt. Leugnet man das letztere, welch eine Fülle absichtlicher Bosheit, Verstockung, Verdrehung, Stupidität muß man da annehmen! Willst du es wagen — wie du es consequenterweise wagen mußt —, mit deiner letzten Aushilfe vom testimonium internum allen jenen Erklärern, die gegen das lutherische Dogma die Schrift auffassen, Antheil an den Gaben des Geistes abzusprechen, oder gar die Sünde wider den Heiligen Geist aufzubürden?" Eine ähnliche Bemerkung siehe *Vinc. Lir.* l. c. 33. (Rothe,) Zur Dogmatik. Theolog. Stud. und Krit. 1860 S. 309: „Daß sie (die Bibel) alles das, was unsere kirchliche Dogmatik für scitu necessarium ad salutem ansieht, enthalte, muß rundweg in Abrede gestellt werden; und daß sie alles dies auf klare und deutliche, folglich unzweideutige Weise . . . vortrage, dagegen erhebt die ganze Geschichte der Schriftauslegung einen durch nichts zu übertönenden Protest, bei dem das Neue Testament selbst (1 Petr. 1, 10 ff. 2 Petr. 3, 16) die erste Stimme führt." Vgl. Katholik a. a. O. S. 19 ff. *Melch. Can.* l. c. III, 2.

3. Schon die ältesten Zeugen der Tradition betonen nachdrücklich das katholische Princip, daß die Lehre oder Predigt der Kirche (der Bischöfe) die

entscheidende Regel des Glaubens und der Schriftauslegung für den Christen sei. Andererseits bekämpfen sie auch direct das von den zeitgenössischen Häretikern geltend gemachte Schriftprincip (sola scriptura).

a) *Polyc.*, Phil. 7: „Lasset uns also die Eitelkeit und die falschen Lehren der vielen (Häretiker) fliehen und zu der von Anfang an uns überlieferten Lehre zurückkehren." *Ign. M.*, Eph. 2: „Es ist also geziemend, auf jegliche Weise Jesum Christum zu verherrlichen, der euch verherrlicht hat: dadurch daß ihr in einem Gehorsam vollkommen seid, in einem und demselben Sinne, und in einer und derselben Meinung, auch alle eine und dieselbe Rede führet über den Einen und Denselben, dadurch daß ihr, unterwürfig dem Bischof und der Priesterschaft, in allem geheiliget seid." C. 3: „Weil aber die Liebe mich nicht schweigen läßt, so nahm ich mir heraus, euch zu ermahnen, ihr möchtet einträchtig nach der Willensmeinung Gottes wandeln. Denn auch Jesus Christus, unser unzertrennbares Leben, ist die Willensmeinung des Vaters, wie auch die Bischöfe, die über die Grenzen der Erde gesetzt sind, in der Willensmeinung Jesu Christi sind." C. 6: „Denn wen nur immer der Hausvater zur Verwaltung seines Hauswesens abordnet, den müssen wir so aufnehmen wie ihn selbst, der ihn sendet. Es ist also offenbar, daß wir den Bischof wie den Herrn selbst ansehen müssen." Magn. 6 u. a. Vgl. Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius (Mainz 1880) S. 44 ff. Siehe unten § 138.

b) Besonders oft und eingehend haben Tertullian und der hl. Irenäus den Gnostikern gegenüber das katholische Traditionsprincip erörtert: Was Gegenstand des Glaubens sei, so sagen sie, lehrt die Kirche (das kirchliche Lehramt). Ihre Lehre ist die unverbrüchliche und unfehlbare Glaubensregel, wonach sich der Einzelne zu richten hat. Daher die Einheit des Glaubens in der ganzen Kirche, während alle Häresien sich durch die Willkür und den Widerspruch der Meinungen kennzeichnen. Ihren tiefsten Grund besitzt die Einheit und Unfehlbarkeit der Kirche in der Wirksamkeit des in ihr wohnenden Heiligen Geistes. Nur die Kirche ist befähigt, die christliche Lehre mit Sicherheit aus der Heiligen Schrift zu schöpfen und streitige Auslegungen zu entscheiden. Der Kirche allein ist die Heilige Schrift anvertraut. Sie allein weiß, auf Grund der apostolischen Tradition, welche Bücher zur Heiligen Schrift gehören, und welches das richtige Verständniß derselben sei. Die willkürliche Auslegung der Häretiker steht, wie mit der Heiligen Schrift, so mit der apostolischen Tradition in Widerspruch. Der Christ soll die Heilige Schrift erforschen an der Hand der kirchlichen Glaubensregel, mit bescheidener Maßhaltung bezüglich der göttlichen Geheimnisse.

Die ununterbrochene Succession der Bischöfe, der Träger des kirchlichen Lehramtes, in den von den Aposteln gegründeten Kirchen ist die äußere Bürgschaft (das Kriterium), welche die katholische Kirche, und nur sie allein, für den apostolischen Charakter und somit für die göttliche Wahrheit ihrer Lehre besitzt. Eine Lehre oder Schriftauslegung, die sich nicht als eine apostolische darthun läßt, kann auch nicht göttlichen Ursprungs sein. Die Kirche und ihre Lehrüberlieferung sind nachweislich älter als alle Häresien. Die Häretiker können ihre Lehre nicht als eine apostolische erweisen.

Tert., Adv. Marc. IV, 5: In summa, si constat id verius quod prius, id prius quod et ab initio, id ab initio quod ab Apostolis: pariter utique constabit, id esse ab Apostolis traditum, quod apud ecclesias Apostolorum fuerit sacrosanctum. Vgl. III, 1; V, 19. De praescr. 15: Hunc igitur potissimum gradum obstruimus, non admittendos eos ad illam de scripturis

disputationem, si hae sunt illae vires eorum, *uti ne eas habere possint.* Dispici debet, cui competat possessio scripturarum, ne is admittatur ad eam, cui nullo modo competit. C. 19: Ergo *non ad scripturas provocandum est,* nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est, aut parum certa. Nam etsi non ita evaderet collatio scripturarum, ut utramque partem parem sisteret, ordo rerum desiderabat, illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est: quibus competat fides ipsa, cuius sint scripturae, a quo, et per quos, et quando, et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt Christiani. *Ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas scripturarum et expositionum, et omnium traditionum Christianorum.* C. 21: Hinc igitur dirigimus praescriptionem, si Dominus Iesus Christus Apostolos misit ad praedicandum, alios non esse recipiendos praedicatores, quam quos Christus instituit, quia nec alius Patrem novit nisi Filius et cui Filius revelavit; nec aliis videtur revelasse Filius quam Apostolis, quos misit ad praedicandum, utique quod illis revelavit. Quid autem praedicaverint, id est, quid illis Christus revelaverit, et hic praescribam non aliter probari debere nisi per easdem ecclesias, quas ipsi Apostoli condiderunt, ipsi eis praedicando tam viva, quod aiunt, voce quam per epistolas postea. Si haec ita sunt, constat proinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei, conspiret, veritati deputandam, id sine dubio tenentem, quod ecclesiae ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo accepit; reliquam vero omnem doctrinam de mendacio praeiudicandam, quae sapiat contra veritatem ecclesiarum et Apostolorum et Christi et Dei. Vgl. c. 37. *Iren.,* Adv. haer. III, 3, 1: Traditionem itaque Apostolorum, in toto mundo manifestatam, in omni ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre; et habemus annumerare eos, qui ab Apostolis instituti sunt Episcopi in ecclesiis, et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt neque cognoverunt, quale ab his deliratur. Etenim si recondita mysteria scissent Apostoli (die Geheimtradition der Gnostiker; siehe oben § 6, 2), quae seorsum et latenter ab reliquis perfectos docebant, his vel maxime traderent ea, quibus etiam ipsas ecclesias committebant. Valde enim perfectos et irreprehensibiles in omnibus eos volebant esse, quos et successores relinquebant, *suum ipsorum locum magisterii tradentes.* Ibid. n. 3: Hac ordinatione et successione (Episcoporum) ea quae est ab Apostolis in Ecclesia traditio et veritatis praeconatio pervenit usque ad nos. Et est plenissima haec ostensio, unam et eandem vivificatricem fidem esse, quae in Ecclesia ab Apostolis usque ad nunc sit conservata et tradita in veritate. C. 4, 1: Tantae igitur ostensiones cum sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est *ab Ecclesia* sumere; cum Apostoli, quasi in depositorium dives, plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis; uti omnis quicumque velit, sumat ex ea potum vitae. IV, 26, 2: Quapropter eis qui in Ecclesia sunt Presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab Apostolis, sicut ostendimus; qui cum episcopatus successione *charisma veritatis certum* secundum placitum Patris acceperunt; reliquos vero, qui absistunt a principali successione et quocumque loco colligunt, suspectos habere vel quasi haereticos et malae sententiae; vel quasi scindentes et elatos et sibi placentes; aut rursus ut hypocritas quaestus gratia et vanae gloriae hoc operantes. Ibid. n. 5: Ubi igitur charismata Domini (das unfehlbare Lehramt) posita sunt, ibi discere oportet

veritatem; apud quos est ea quae est ab Apostolis Ecclesiae successio, et id quod est sanum et irreprobabile conversationis et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat. Hi enim et eam quae est in unum Deum, qui omnia fecit, fidem nostram custodiunt; et eam quae est in Filium Dei dilectionem adaugent, qui tantas dispositiones propter nos fecit; et *scripturas sine periculo nobis exponunt*, neque Deum blasphemantes neque Patriarchas exhonorantes neque Prophetas contemnentes (vgl. § 6, 2). *Orig.*, In Matth. XXIX, 46: Quotiens (haeretici) canonicas proferunt scripturas, in quibus omnis christianus consentit et credit, videntur dicere: Ecce in domibus verbum est veritatis. Sed nos illis credere non debemus, non exire *a prima et ecclesiastica praedicatione*, nec aliter credere, nisi quemadmodum ecclesiae Dei per successiones tradiderunt nobis. De Princ., praef. n. 2 (§ 6, 6).

c) Daß die kirchliche Lehrverkündigung die Norm des Glaubens und der Schriftauslegung für den Christen sei, lehrt auch Vincentius von Lerin in der vielbesprochenen Stelle seines Commonitoriums (c. 3): In ipsa item catholica Ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum; quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia fere universaliter comprehendit. *Sed hoc ita demum fiet:* si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem. Sequemur autem *universitatem* hoc modo: si hanc unam fidem veram esse fateamur, quam tota per orbem terrarum *confitetur* Ecclesia (also auch in der zuerst angeführten Form des Princips ist zu ubique zu ergänzen *creditur*; d. i. der in der Gegenwart als allgemein, als kirchlich sich erweisende Glaube). *Antiquitatem* vero ita, si ab his sensibus nullatenus recedamus, quos sanctos maiores ac Patres nostros celebrasse manifestum est. *Consensionem* quoque itidem: si in ipsa vetustate omnium, vel certe paene omnium, Sacerdotum pariter et Magistrorum definitiones sententiasque sectemur. Das folgende Kapitel zeigt die praktische Anwendung dieser Regel beim Auftauchen einer Häresie. Je nach Umständen wird schon das erste Merkmal (quod ubique), oder erst das zweite und dritte genügen, um die wahre, katholische Lehre von der Häresie zu unterscheiden. Der Grundgedanke des Princips quod ubique etc. ist hiernach dieser: Das was die Kirche, d. h. das Lehramt (Sacerdotes et Magistri, oder die Concilien; siehe c. 4) im Gegensatz zu den subjectiven Meinungen einzelner, zu irgend einer Zeit glaubt und lehrt oder gelehrt hat (die praedicatio ecclesiastica), das ist katholisch, das ist die maßgebende Norm des Glaubens und der Schriftauslegung für den Christen (vgl. c. 41). In der oben genannten Fassung (quod ubique etc.) ist die Regel nicht vollständig. Die Möglichkeit, daß das kirchliche Lehramt selbst eine neu aufgekommene Häresie direct verurtheile, wird darin nicht hervorgehoben. Jedoch läßt Vincentius Raum für eine desfallsige Ergänzung seines Princips, indem er die Autorität der allgemeinen Concilien und des Apostolischen Stuhles (sofern sie frühern Häresien gegenüber den kirchlichen Glauben normirt haben; s. c. 9 u. 32) betont. Andererseits legt er diese Ergänzung nahe durch seine Erörterungen über die fortdauernde Entwicklung des kirchlichen Glaubens und der kirchlichen Lehre. Jedenfalls ist dadurch die neueste Mißdeutung seines Princips widerlegt, als fordere er, alle Glaubenssätze müßten zu allen Zeiten gleich deutlich und allgemein in der Kirche geglaubt und gelehrt worden sein. Er kennt sehr wohl den Unterschied der fides *explicita* und *implicita* (s. unten § 8).

4. Nach protestantischer Auffassung tritt an die Stelle des kirchlichen Lehramtes zum Behufe der Schriftauslegung sowie zur Bestimmung des

Glaubensinhaltes (der Glaubenslehre) entweder eine dem Einzelnen zu theil werdende Erleuchtung des Heiligen Geistes (spiritus privatus) oder die natürliche Einsicht dessen, der die Schrift liest (ratio individualis).

a) Letztere Auffassung ist entweder rationalistisch, d. h. sie verkennt den übernatürlichen Charakter der Glaubensgeheimnisse, oder sie setzt Eigenschaften an der Heiligen Schrift voraus, welche dieser durchaus nicht innewohnen (s. o. n. 2 u. § 6, 1).

b) Ersteres ist eine willkürliche, weder aus der Heiligen Schrift noch aus der Erfahrung zu beweisende Annahme. Dem kirchlichen Lehramte hat Christus den Beistand des Heiligen Geistes bis zum Ende der Zeiten verheißen, nicht denjenigen, welche die Heilige Schrift lesen würden. Ueberdies ist jene Auffassung auch schon vermöge der Leugnung des kirchlichen Lehramtes schriftwidrig.

c) Woran soll ferner jene vorgebliche Erleuchtung des Heiligen Geistes mit Sicherheit erkannt und wie von natürlichen Einbildungen unterschieden werden? Und doch ist ohne ein solches absolut gültiges und zuverlässiges Kriterium die genannte Regel durchaus ungenügend. Am wenigsten genügt dieselbe zur Herstellung und Erhaltung einer einheitlichen Gemeinschaft, wie es doch die Kirche nach Christi Willen sein soll.

d) Alle diese gegen das protestantische Princip streitenden Sätze haben in der Geschichte die vollkommenste Bestätigung gefunden. Die widersprechendsten Lehren wurden, angeblich auf Grund jener innern Erleuchtung, aus der Heiligen Schrift herausgelesen: entweder also war sie nicht vorhanden, oder der Heilige Geist selbst war der Urheber jener Widersprüche. Nach beiden oben genannten Auffassungen hätte Christus den für alle Menschen zum Heile nothwendigen Offenbarungsschatz der subjectiven Willkür und den Irrthümern der Menschen schutzlos preisgegeben, und würde infolgedessen der Zweck seiner Erscheinung und seines Wirkens alsbald vereitelt worden sein.

Sehr bezeichnend ist in dieser Beziehung die Thatsache, daß man sehr bald nach Aufstellung des Schriftprincips zur Einführung sogen. symbolischer Bücher sich genöthigt sah, welche nun die bindende Glaubensnorm bilden sollten. Vgl. den Eingang der Concordienformel: Et quia haec religionis causa etiam ad laicos, quos vocant, spectat, eorumque perpetua salus agitur, profitemur publice, nos etiam amplecti Minorem et Maiorem D. Lutheri Catechismos, ... quod eos quasi *laicorum Biblia* esse censeamus, in quibus omnia illa breviter comprehenduntur (!), quae in Sacra Scriptura fusius tractantur (!), et quorum cognitio homini christiano ad aeternam salutem est necessaria.

Melch. Can. l. c. XII, 6: Quodsi in exploranda Scripturae intelligentia nullus est Ecclesiae certus iudex, audeo dicere rempublicam fuisse nullam stultius constitutam: nullam enim dissidiorum futurum finem, consensionem fidelium nullam, nullam fidei unitatem. Qua sublata, non caritas modo et pax, sed fides etiam ipsa penitus tollitur atque ipsum omnino Ecclesiae nomen.

Vgl. *Stapleton.*, Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica, controv. IV—VII. *Bellarm.* l. c. l. III. Möhler, Symbol. S. 375 ff.; Reithmayr, Lehrb. der bibl. Hermeneut. S. 72, und oben n. 2 a. Vgl. Strauß a. a. O.: „Gerade hier gleitet es (das protestantische Glaubenssystem) unvermeidlich

nach zwei Seiten hin aus und verliert unwiederbringlich seine Stellung. Einmal nach der Seite der sogen. Fanatiker; denn ist es eine innere Offenbarung des göttlichen Geistes, woran die Schrift als eine göttliche erkannt wird, so ist nicht die Schrift, sondern eben jenes innere Wirken des Heiligen Geistes die höchste Instanz. Der andere, gefährlichere Abweg, auf welchem an diesem Punkte das protestantische System über sich hinausgeht, ist der rationalistische. Wenn das innerlich empfundene Zeugniß des Geistes mich von der Göttlichkeit der Heiligen Schrift gewiß macht, so bedarf es nur geringer Reflexion, um die weitere Frage aufsteigen zu machen: Wer versichert mich denn nun, daß diese Empfindung in mir von der Einwirkung des Heiligen Geistes herrührt?" Hettinger, Die Krisis des Christenthums (Freib. 1881) S. 31.

§ 8.

Unveränderlichkeit und Entwicklung der kirchlichen Glaubenslehre.

1. Das kirchliche Lehramt ist durch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes, welche ihm bei seiner Thätigkeit allzeit zur Seite steht, in unverbrüchlicher Weise an die ursprüngliche, von den Aposteln ihm übergebene Offenbarung oder Glaubenshinterlage gebunden (die Unfehlbarkeit). Es kann niemals von derselben abweichen, weder durch Preisgebung einer in ihr enthaltenen Wahrheit, noch dadurch, daß es eine Lehre als göttlich geoffenbart verkündigt, welche in jenem apostolischen Glaubensschatze sich nicht findet, oder daß es eine neue, der frühern widersprechende Erklärung eines Glaubenssatzes aufstellt. Diese wesentliche Unveränderlichkeit und Indefectibilität der kirchlichen Glaubenslehre schließt aber nicht jeden Fortschritt oder eine gewisse im Laufe der Zeit sich vollziehende Entwicklung derselben aus. Letzteres beweist die Dogmengeschichte thatsächlich; es ist auch ausdrückliche Lehre der Kirche.

Pius IX., Const. *Ineffabilis* (8. Dec. 1854): Christi enim Ecclesia, sedula depositorum apud se dogmatum custos et vindex, nihil in his umquam permutat, nihil minuit, nihil addit, sed omni industria vetera fideliter sapienterque tractando, si qua antiquitus informata sunt et Patrum fides sevit, ita limare, expolire studet, ut prisca illa coelestis doctrinae dogmata accipiant evidentiam, lucem, distinctionem, sed retineant plenitudinem, integritatem, proprietatem, ac in suo tantum genere crescant, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia. Vatic. Sess. 3, c. 4: Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est *humanis ingeniis perficienda,* sed tamquam *divinum depositum* Christi Sponsae tradita, *fideliter custodienda* et *infallibiliter declaranda.* Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit Sancta Mater Ecclesia, nec umquam ab eo sensu, altioris intelligentiae specie et nomine, recedendum. Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia. Ibid. can. IV, 3: Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia, a. s.

2. Diese Entwicklung (*profectus* fidei, im Gegensatz zu *permutatio* fidei) besteht darin, daß viele von den Wahrheiten, welche der apostolische Offenbarungsschatz in sich birgt, im Verlaufe der Zeiten mehr im einzelnen (explicite), deutlicher und bis in ihre letzten Consequenzen aufgeschlossen, von dem kirchlichen Lehramte verkündet, erklärt und als zu glaubende vorgestellt wurden. Trotz dieser fortschreitenden Entwicklung waren doch die Lehre und der Glaube der Kirche allzeit vollständig und wesentlich sich selbst gleich, weil sie immer ein und dasselbe unveränderliche, in sich abgeschlossene Object (die ganze Heilsoffenbarung) theils explicite theils implicite zum Inhalte hatten.

Vinc. Lir., Common. 28: Sed forsitan dicit aliquis: Nullusne ergo in Ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plane, et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur? Sed ita tamen, ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Siquidem ad *profectum* pertinet, ut in semetipsam unaquaeque res amplificetur; ad *permutationem* vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium etc. (siehe oben Vatic. l. c.). C. 30: Quodcumque igitur in hac Ecclesiae Dei agricultura fide patrum satum est, hoc idem filiorum industria decet excolatur et observetur; hoc idem floreat et maturescat, hoc idem proficiat et perficiatur. Fas est etenim, ut prisca illa coelestis philosophiae dogmata processu temporis excurentur, limentur, poliantur: sed nefas est, ut commutentur; nefas, ut detruncentur, ut mutilentur. Accipiant licet evidentiam, lucem, distinctionem; sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem. C. 32: Christi vero Ecclesia, sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos, nihil in his umquam permutat, nihil minuit, nihil addit, non amputat necessaria, non apponit superflua, non amittit sua, non usurpat aliena; sed omni industria hoc unum studet, ut vetera fideliter sapienterque tractando, si qua sunt illa antiquitus informata et inchoata, accuret et poliat; si qua iam expressa et enucleata, consolidet, firmet; si qua iam confirmata et definita, custodiat. . . . Hoc, inquam, semper, neque quidquam praeterea, haereticorum novitatibus excitata, Conciliorum suorum decretis catholica perfecit Ecclesia, nisi ut quod prius a maioribus sola traditione susceperat, hoc deinde posteris etiam per scripturae chirographum consignaret, magnam rerum summam paucis litteris comprehendendo, et plerumque, propter intelligentiae lucem, *non novum fidei sensum novae appellationis proprietate* signando. (Siehe unten n. 6.)

3. Das höchste wirkende Princip dieser Lehrentwicklung in der Kirche ist der Heilige Geist. Unter seinem Einfluß und unter seiner Leitung wird dieselbe in unfehlbarer Weise vollzogen durch das kirchliche Lehramt. Hiermit ist nicht ausgeschlossen, daß mittelbar auch die Glieder der hörenden Kirche zu jener Entwicklung beitragen können (die kirchliche Wissenschaft, die Glaubenserkenntniß oder die höhere Wissenschaft der Heiligen); jedoch geschieht dies von ihrer Seite nur in Unterordnung unter das kirchliche Lehramt; nur das von diesem ausdrücklich oder stillschweigend Gutgeheißene ist für den Glauben der Kirche gültig und maßgebend. Es ist ferner nicht ausgeschlossen, daß auch in den Trägern des Lehramtes natürliche Mittel

der Wissenschaft, der Forschung u. dgl. jene Entwicklung mit bedingen und befördern. Diese sind vielmehr geradezu nothwendig, weil das kirchliche Lehramt die Gabe der Inspiration nicht besitzt. Aber nicht in ihnen, sondern in der Wirksamkeit des Heiligen Geistes liegt die letzte Ursache und die entscheidende Bürgschaft für die Echtheit der Lehrentwicklung oder für die beständige Unversehrtheit der kirchlichen Glaubenslehre; nicht aus irgend einer natürlichen Wissenschaft schöpft die Kirche ihre Glaubenslehre, sondern mit Beihülfe der Wissenschaft allein aus den Quellen der Offenbarung.

Vatic. l. c. (oben n. 1). Vgl. unten § 138. *Petav.*, De Poen. II, 7, 2: Substantia fidei, et fundamentalia eius capita semper quidem eadem fuerunt in Ecclesia, atque in cognitione ac professione distincta et explicita fidelium. Verum non minus certum est, in intelligentia ac declaratione mysteriorum nostrae religionis, extensioneque formali fidei, insigne Ecclesiae accessisse augmentum; quia mirum in modum excultum est studium scripturarum, sustentatum cognitione aliarum disciplinarum, quae una coniunctae sunt; et praesertim linguarum; quas *Hieronymus* et *Augustinus* summopere utiles, immo et necessarias iudicarunt, ad penetrandam sacrarum litterarum sententiam. Ibid. n. 3: Hanc in rem multum contulerunt haereses, quae catholicos exercitos habuerunt, fueruntque mirus stimulus, quo adducti sunt ad investiganda ac dilucidanda sacra mysteria. . . . Ibid. n. 4: Hinc fit ut multa dogmata fidei catholicae, quae antea non erant satis nota, et de quibus vix ullus erat sermo, clariora facta sint, et melius demonstrata saeculis sequentibus, immo vero et postremis hisce temporibus, quam in Ecclesia primitiva. Qua in re Ecclesia crescit, augetque lumina sua: ut sol lucidior fulget prout ad meridianum ascendit, donec eo pervenerit. Vgl. Kleutgen, Theol. der Vorzeit V, 334. 426. 970.

4. Die Thatsache jener Entwicklung der kirchlichen Glaubenslehre findet ihre Erklärung in folgenden Momenten: a) Die ihrem Inhalte nach für alle Zeiten gültige Offenbarung ist der Kirche nicht zugleich auch in einer für immer und ausschließlich gültigen Form zur Verkündigung anvertraut worden. Als lebendige, selbstthätige Lehrerin der Menschheit darf und muß sie die Form ihrer Lehrverkündigung den jeweiligen Bedürfnissen der verschiedenen Zeiten und Völker anpassen. Dieser Umstand kann aber nicht ohne Einfluß für die Gestaltung und Entwicklung der Glaubenslehre selbst sein. b) Der unendlich reiche und tiefe Inhalt der Offenbarung war, wenn wir von den Aposteln als Organen der Offenbarung absehen, dem Bewußtsein der lehrenden und hörenden Kirche nicht von Anfang an in allen seinen Theilen und Consequenzen in vollkommenster Weise gegenwärtig. Die Erkenntniß und Ausprägung dieses Inhaltes geschieht, wenngleich unter der Einwirkung und Leitung des Heiligen Geistes, immerhin durch die Vermittlung beschränkter menschlicher Kräfte, und darum nicht ohne stufenweisen Fortschritt. Hiermit soll jedoch nicht geläugnet werden, daß die lehrende Kirche zu jeder Zeit die nothwendige Erkenntniß besaß, um gegebenen Falles in unfehlbarer Weise zu erklären, ob etwas geoffenbart sei oder nicht, und welches der wahre Sinn einer Glaubenslehre sei. Auch darf nicht übersehen werden, daß weitaus der größte Theil der Heils-

wahrheiten ausdrücklich in Schrift und Tradition ausgesprochen ist und somit auch von Anfang an den Inhalt der kirchlichen Predigt bildete. c) Den mächtigsten Antrieb zu dem genannten Fortschritt boten allzeit der lebendige Glaube und das übernatürliche Gnadenleben der Kirche selbst dar. Aeußere Veranlassungen waren die Berührungen der Kirche mit der weltlichen Wissenschaft (die Patristik, die Scholastik); insbesondere aber die Gegensätze der Häresie.

Aug., Civ. XVI, 2, 1: Multa quippe ad fidem catholicam pertinentia, dum haereticorum callida inquietudine exagitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius, et intelliguntur clarius, et instantius praedicantur; et ab adversario mota quaestio discendi exsistit occasio. Enarr. in Ps. 54, n. 22: Etenim ex haereticis asserta est Catholica, et ex his qui male sentiunt probati sunt qui bene sentiunt. Multa enim latebant in scripturis; et cum praecisi essent haeretici, quaestionibus agitaverunt Ecclesiam Dei: aperta sunt quae latebant, et intellecta est voluntas Dei. . . . Numquid enim perfecte de Trinitate tractatum est, antequam oblatrarent Ariani? Numquid perfecte de poenitentia tractatum est, antequam obsisterent Novatiani? Sic non perfecte de baptismate tractatum est, antequam contradicerent foris positi rebaptizatores. . . . *Vinc. Lir.*, Common. 32 (siehe oben n. 2). Ueber den analogen Fortschritt der Offenbarung selbst siehe *S. Thom.* 2, 2, q. 1, a. 7: Quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quaecumque posteriores crediderunt, continebantur in fide praecedentium patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem crevit numerus articulorum, quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite. Ibid. ad 3: In manifestatione autem fidei Deus est sicut agens, qui habet perfectam scientiam ab aeterno; homo autem est sicut materia recipiens influxum Dei agentis: et ideo oportuit, quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus; et licet in hominibus quidam se habuerint per modum causae agentis, quia fuerunt fidei doctores, tamen manifestatio spiritus datur talibus ad utilitatem communem, ut dicitur 1 Cor. 12; et ideo tantum dabatur patribus, qui erant institutores fidei, de cognitione fidei, quantum oportebat pro tempore illo populo tradi, vel nude, vel in figura. Ueber die Entwicklung der Kirchenlehre siehe ibid. a. 10 ad 1: In doctrina Christi et Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia perversi homines apostolicam doctrinam, et ceteras doctrinas et scripturas pervertunt ad sui ipsorum perditionem, sicut dicitur 2 Petr. ult., ideo necessaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores.

5. Die richtige Auffassung der in Rede stehenden Entwicklung des Dogmas ist, wie oben betont wurde, durch die katholische Glaubensregel (das vom Heiligen Geiste geleitete unfehlbare Lehramt) bedingt. Auf protestantischem Standpunkte fehlt, nach Preisgebung dieser Glaubensregel, jedes allgemein gültige und genügende Merkmal, um die echte Entwicklung von der falschen zu unterscheiden.

Eine Geschichte des Dogmas gibt es hier eigentlich nicht, sondern nur eine Geschichte der vielfachen, rein menschlichen Versuche, den Inhalt der Offenbarung zu erkennen und zu erklären. Daher die Verlegenheit, wo es gilt, einen bestimmten Begriff der Dogmengeschichte aufzustellen. Der extreme Rationalismus, welcher die über-

natürliche Offenbarung als solche schlechthin verwirft, bezeichnete consequent die Dogmengeschichte als „eine Rumpelkammer menschlicher Narrheiten und thörichter Meinungen".

6. Durch die vaticanische Lehrentscheidung sind ferner zwei andere in der neuern Zeit geltend gemachte Ansichten als irrig zurückgewiesen worden. Die eine ging dahin, eine Entwicklung des Dogmas habe nicht stattgefunden; die Kirche habe von Anfang an ein durchaus klares und in gleichem Maße entwickeltes Bewußtsein aller Glaubenswahrheiten besessen.

Diese Ansicht steht mit den offenbarsten Thatsachen der Geschichte in Widerspruch. Man vergleiche beispielsweise die Geschichte der Lehren von der Gültigkeit der Ketzertaufe, vom Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und Sohn, von der visio beatifica, von der immaculata conceptio u. s. f. Ueber manche Wahrheiten haben sich zur Zeit, bevor die Kirche sie ausdrücklich erklärte und definirte, selbst die orthodoxesten kirchlichen Lehrer unklar oder zweideutig ausgesprochen, so daß spätere Häretiker, wenn auch nur mit scheinbarem Rechte, sich vielfach auf sie berufen konnten. Die ausdrückliche Lehre der Kirche als solche (doctrina et fides *explicita*) ist ganz offenbar im Verlaufe der Zeiten gewachsen.

Vgl. *Melch. Can.* l. c. VII, 3, concl. 2 und oben n. 4. *Suar.*, De fide disp. 2, sect. 6, n. 15. 16: Simpliciter quidem asserendum est, Ecclesiam non tradere novam fidem, sed antiquam semper stabilire et explicare. . . . Hoc tamen non obstante verum est, aliquam propositionem explicite nunc credi de fide, quae antea explicite non credebatur ab Ecclesia, quamvis implicite in doctrina antiqua continebatur.

Die andere Ansicht vertritt das entgegengesetzte Extrem: Die Kirche habe in Bezug auf keinen Theil der Glaubensgeheimnisse eine bestimmte Erkenntniß von Anfang an besessen oder für immer gültige Erklärungen derselben gegeben. Solche seien ihr durch den Fortschritt der Wissenschaften, insbesondere der Philosophie, erst dargeboten worden, und je nach deren Resultaten müsse der Sinn der Glaubenslehren immerfort verschieden bestimmt werden. Auch diese Ansicht steht in Widerspruch mit der Geschichte der kirchlichen Lehre, mit dem Begriffe der göttlichen Offenbarung als solcher, mit der Sendung und Unfehlbarkeit der Kirche, mit dem Wesen des übernatürlichen Glaubens, und ist geradezu rationalistisch.

Vgl. Vatic. l. c. Conc. Prov. Col. a. 1860, p. I, c. 4: Profecto temerario plane et sacrilego ausu abripiuntur, quotquot humanum quendam progressum in religionem revelatam vellent inducere, „perinde ac si ipsa religio non Dei, sed hominum opus esset, aut philosophicum aliquod inventum, quod humanis modis perfici queat". Doctrinam revelatam qui corrigere, mutare, alium ei sensum, quam quem hucusque tenuit Ecclesia, subiicere praesumit, ipsam *revelationem opus divinum* esse *negat*, aut *Ecclesiam*, quae est veritatis columna, *incusat erroris*. Manifestum quoque est, illos qui asserunt, posse aliquando scientiarum et imprimis philosophiae progressus exigere, ut dogma aliquod alio quam prioribus saeculis tenuit Ecclesia sensu iam intelligendum sit, *fidem totam funditus evertere*. Non enim firmo mentis assensu, qui ad fidem requiritur, ille potest dogma aliquod sensu nunc ab Ecclesia declarato admittere, qui vereri possit aut debeat, ne philosophiae progressus alium

aliquando dogmatis sensum requirat, eumque, quem nunc tuetur Ecclesia, falsum fuisse ostendat. Vgl. *Pius IX.*, Encycl. 9. Nov. 1846. In gleichem Sinne bemerkt bereits Vincentius von Lerin (Common. 26): Mirari satis nequeo tantam quorundam hominum vesaniam, tantam excaecatae mentis impietatem, tantam postremo errandi libidinem, ut contenti non sint *tradita semel et accepta antiquitus* credendi regula, sed *nova ac nova in diem* quaerant, semperque aliquid gestiant religioni addere, mutare, detrahere; quasi non coeleste dogma sit, quod semel revelatum esse sufficiat, sed terrena institutio, quae aliter perfici, nisi assidua emendatione, immo potius reprehensione non possit, cum divina clament oracula: *Ne transferas terminos, quos posuerunt patres tui* (Prov. 22, 28). . . . Et illud Apostolicum, quo omnes omnium haereseon sceleratae novitates velut quodam spirituali gladio saepe truncatae semperque truncandae sunt: *O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae, quam quidam promittentes, circa fidem exciderunt* (1 Tim. 6, 20). Denselben Gedanken will auch Tertullian ausdrücken (De praescr. 7): Viderint, qui Stoicum et Platonicum et dialecticum Christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse, quod ultra credere debeamus. C. 9: Sed imprimis hoc propono. Unum itaque et certum aliquid institutum esse a Christo, quod credere omni modo debeant nationes, et idcirco quaerere, ut possint, cum invenerint, credere. Unius porro et certi instituti *infinita inquisitio* non potest esse: quaerendum est, donec invenias, et credendum, ubi inveneris, et nihil amplius, nisi custodiendum, quod credidisti; dum insuper credis, aliud non esse credendum ideoque nec requirendum, cum id inveneris et credideris, quod ab eo institutum est, qui non aliud tibi mandat inquirendum, quam quod instituit. Vgl. Kleutgen a. a. O. (n. 3) S. 963. Katholik 1860, S. 45. Katschthaler, Begriff und Methode der Dogmengeschichte. Zeitschrift für kathol. Theologie III (Innsbruck 1882), 472. Dörholt, Ueber die Entwicklung des Dogma u. s. w. Münster 1892.

7. Da die göttliche Sendung und Lehrgewalt der Kirche sich nur auf die von Christus und den Aposteln ihr anvertraute, in sich abgeschlossene Heilsoffenbarung bezieht (Trid., Vatic. l. c.; s. § 3; 6, 2), so können sogenannte Privatoffenbarungen niemals Gegenstand ihrer Lehrverkündigung oder ein Bestandtheil der kirchlichen Glaubenslehre (Dogma) werden. Die unter Umständen erfolgte oder erfolgende Approbation solcher Offenbarungen ist eine bloß disciplinäre Maßregel; die Kirche will damit keineswegs dieselben als nothwendigen Glaubensgegenstand proponiren oder sie auch nur für unfehlbar wahr erklären.

Bened. XIV., De Canon. Sanctor. II, 32, 11: Sciendum est, approbationem istam nihil aliud esse quam permissionem, ut edantur ad fidelium institutionem et utilitatem, post maturum examen; siquidem hisce revelationibus taliter approbatis, licet non debeatur nec possit adhiberi assensus fidei catholicae, debetur tamen assensus fidei humanae iuxta prudentiae regulas, iuxta quas nempe tales revelationes sunt probabiles et pie credibiles. Ibid. III, 53, 15: Ex quibus proinde sequitur, posse aliquem salva et integra fide catholica assensum revelationibus praedictis non praestare, et ab iis recedere, dummodo

id fiat cum debita modestia, non sine ratione, et citra contemptum. Vgl. unten § 139, 2. Ueber die Glaubenspflicht dessen, dem eine solche Offenbarung zu theil wird, siehe unten § 12, 4.

§ 9.

Die Formen der kirchlichen Lehrverkündigung.

A. Die ordentliche Lehrthätigkeit der Kirche.

Das Vaticanum bezeichnet als die beiden wesentlichen Formen der kirchlichen Lehrthätigkeit das feierliche Glaubensurtheil (sollemne iudicium) und das gewöhnliche und allgemeine Lehramt (ordinarium et universale magisterium; s. o. § 2, 3). Unter letzterem versteht man die in der Kirche von Geschlecht zu Geschlecht fortdauernde Predigt des christlichen Glaubens. Dieselbe heißt auch, im Gegensatze zu der auf allgemeinen Concilien geübten Lehrthätigkeit, das magisterium Ecclesiae *dispersae*.

1. Die ordentliche oder gewöhnliche Lehrverkündigung ist ein ebenso wesentlicher Bestandtheil der katholischen Glaubensregel wie die feierlichen Glaubensurtheile und besitzt für den Glauben des Christen die gleiche bindende Autorität; gleichwie auch beiden Formen die gleiche Prärogative der Unfehlbarkeit zukommt. Also nicht bloß das von der Kirche als solches feierlich Entschiedene oder Definirte ist ein katholisches Dogma im engern Sinne und nothwendiger Gegenstand des Glaubens, sondern auch das, was durch das gewöhnliche Lehramt als von Gott geoffenbarte Wahrheit gepredigt wird.

Vatic. l. c. Der im ersten Theile des letzten Satzes bezeichnete Irrthum widerspricht den Verheißungen und Anordnungen Christi sowie dem von Gott gewollten Zweck des kirchlichen Lehramtes und verkennt die Natur und Bestimmung der feierlichen Glaubensentscheidungen: a) Nicht auf diese allein, sondern zunächst auf die fortdauernde Predigt des Evangeliums bei allen Völkern bezogen sich die Aufträge und Verheißungen, welche Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern gab (Matth. 28, 19. 20). b) Das kirchliche Lehramt soll beständig allen Menschen die zum Heile unentbehrliche Glaubensregel und den Glaubensgegenstand darbieten; die feierlichen Glaubensurtheile können der Natur der Sache gemäß nur von Zeit zu Zeit erfolgen. c) Die Kirche hat, wie im Anfange, so auch später oft Jahrhunderte hindurch fortbestanden, ohne daß feierliche Glaubensurtheile erfolgten oder allgemeine Concilien stattfanden; und doch mußte das kirchliche Lehramt und seine Autorität und Wirksamkeit fortdauern, wenn die Kirche und ihr innerstes Leben fortbestehen sollte. d) Zudem haben die feierlichen Glaubensurtheile das gewöhnliche Lehramt zu ihrer Grundlage und Voraussetzung. Letzteres bewahrt den apostolischen Glaubensschatz und die kirchliche Lehrüberlieferung, woraus der Inhalt jener geschöpft wird. Vgl. das Breve Pius' IX. an den Erzbischof von München (21. Dec. 1863): Nam etsi ageretur de illa subiectione, quae *fidei divinae* actu est praestanda, limitanda tamen non esset ad ea, quae expressis oecumenicorum Conciliorum, aut Romanorum Pontificum huiusque Apostolicae Sedis decretis definita sunt; sed ad ea quoque extendenda, quae ordinario totius Ecclesiae per orbem dispersae magisterio tamquam divinitus revelata traduntur, ideoque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur. Vgl. unten § 138. 139. Kleutgen a. a. O. I, 97.

2. Der Träger des unfehlbaren Lehramtes (subiectum infallibilitatis) in allen seinen Formen ist der an die Stelle des Apostolates getretene Episkopat, und zwar gemäß der von Christus für denselben bestimmten Ordnung und Verfassung.

Der römische Bischof, als der persönliche Nachfolger des hl. Petrus, als Inhaber des Primates über die ganze Kirche, ist auch der ganzen Kirche gegenüber mit dem höchsten unfehlbaren Lehramte betraut. Dieses kann, der Natur der Sache gemäß, nur in vorübergehenden Acten, als magisterium *extraordinarium* geübt werden.

Die übrigen Bischöfe besitzen ihr Lehramt nur in Unterordnung unter jenes höchste und universale Magisterium des Papstes. Daher sind auch nur die in der Einheit des Glaubens und des Gehorsams mit dem Papste verbundenen Bischöfe rechtliche Inhaber des ordentlichen wie des außerordentlichen Lehramtes. Durch diese Einheit mit dem Papste (und dadurch mit dem ganzen Lehrkörper) participirt auch die ordentliche wie die außerordentliche Lehrthätigkeit des einzelnen Bischofes an der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes. Für seine Person besitzt der einzelne Bischof das Charisma der Unfehlbarkeit nicht.

Das Nähere siehe unten § 140. Vgl. Conc. Prov. Col. p. I, c. 24: Exercent autem Episcopi magisterium hoc nulli obnoxium errori, quotiens congregati in Concilio, quid credendum sit, sollemniter, approbante summo Pontifice, edicunt; nam Concilium generale universalem Ecclesiam repraesentat. Exercent pariter, dum dispersi licet per orbem cum summo Pontifice in doctrina conspirantes singuli gregem suum docent; Christi enim promissio ad locum restricta non est, et a pastorum etiam dispersorum doctrina christianorum fides et Ecclesiae in fide constantia pendet. Exercent demum, dum sequuntur sententia praeeuntem et pro suprema auctoritate fidei controversias dirimentem summum Pontificem, cui per Petrum transmissum est munus tum confirmandi fratres, tum pascendi oves et agnos, tum fundamentum et fulcrum praebendi toti Ecclesiae, ut portae inferi non praevaleant.

3. Die Priester und Diakonen sind zwar nicht Glieder der lehrenden Kirche im engern Sinne (Träger des unfehlbaren Lehramtes; sie gehören nicht zu der von Christus eingesetzten hierarchia *iurisdictionis*). Dennoch ist das von ihnen ausgeübte Lehramt kein bloß natürliches oder auf einem bloß menschlichen Auftrage beruhendes. Es ist vielmehr göttlichen Rechtes (iuris *divini*). Sie empfangen jedoch die Sendung zu demselben als eine göttliche durch die Vermittlung der Bischöfe und üben dasselbe aus unter deren Aufsicht und Leitung (also nicht iure *ordinario*, sondern *delegato*). Diese Ordnung entspricht allein ihrer hierarchischen Stellung als von Christus eingesetzter Gehülfen der Bischöfe. Sie können darum auch nicht (wie die Bischöfe) aus eigenem und göttlichem Rechte (iure *ordinario* et *divino*) Gesetzgeber und Richter in Glaubensfragen für die Kirche sein (*iudices* fidei). Sie bezeugen und predigen den vom Episkopate überlieferten und erklärten Glauben. Nur durch ihre Glaubenseinheit mit dem Episkopate haben sie theil an der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes (infallibilitas *passiva*).

Es soll hiermit nicht bestritten werden, daß ihre Lehrthätigkeit, wie auch die der einzelnen Bischöfe als solcher, einer besondern Begnadigung des Heiligen Geistes sich erfreue. Diese gehört vielmehr mit zu den Wirkungen der Ordination (die specielle gratia *sacramentalis*). Aber es ist dies eine Gnade, deren Maß und Wirksamkeit durch die persönliche Disposition und Mitwirkung des Geweihten bedingt ist; es ist nicht der dem kirchlichen Lehramte verheißene „Beistand des Heiligen Geistes", welcher nothwendig und in allen Fällen die Infallibilität der Lehrverkündigung der Kirche bewirkt.

4. Aus dem Bisherigen ergibt sich, in welchen besonderen Formen die Kirche das ordentliche Lehramt ausübe. Es geschieht dies: a) durch die beständige Predigt des apostolischen Glaubens seitens der Bischöfe und der von ihnen bestellten Gehülfen; hierbei dienen als Grundlage insbesondere die Glaubensbekenntnisse und die Katechismen; b) dadurch, daß sie die Heilige Schrift als Quelle der Offenbarung unversehrt überliefert, ihren göttlichen Ursprung und den Canon der inspirirten Bücher bezeugt, die Norm ihrer Auslegung darbietet und den Sinn der Heiligen Schrift im einzelnen erklärt; c) durch die Bekämpfung früherer und gegenwärtiger Glaubensirrthümer, theils in der kirchlichen Predigt theils durch Bestimmungen der kirchlichen Disciplin; d) durch die Ueberlieferung der liturgischen Gebete, durch die Uebung des kirchlichen Cultus, durch Handhabung der kirchlichen Disciplin und durch Pflege der christlichen Sitte, sofern in all diesem die Glaubenslehre der Kirche sich ausprägt und andererseits der Glaube ihrer Kinder dadurch Nahrung, Pflege und Schutz empfängt; e) indirect auch durch die Pflege und Beaufsichtigung des wissenschaftlichen theologischen Unterrichtes, durch die Ausbildung und Sendung von Katecheten und Predigern (missio canonica). Vgl. § 11.

§ 10.

Fortsetzung.

B. Die außerordentliche Lehrthätigkeit der Kirche.

Mit diesem Namen bezeichnet man, wie das Vaticanum (a. a. O. § 2, 4) andeutet, die feierlichen und nur von Zeit zu Zeit erfolgenden Urtheile (iudicia), Entscheidungen oder Erklärungen des kirchlichen Lehramtes über Glaubensfragen (*definitiones, declarationes* fidei). Sie werden entweder in indirecter oder negativer Weise erlassen, durch Verwerfung von Glaubensirrthümern, oder in directer und positiver Weise, durch Aussprache und Erklärung der katholischen Glaubenswahrheit. In beiden Fällen ist die Thätigkeit des Lehramtes eine gesetzgebende und richterliche, und erscheinen die Träger desselben als iudices fidei.

Aus der von Christus geschaffenen Organisation des kirchlichen Lehrkörpers (§ 9, 2. 3) ergibt sich, daß dieses außerordentliche Lehramt sowohl vom Papste allein, als dem Inhaber der höchsten Lehrgewalt der ganzen Kirche gegenüber, ausgeübt werden kann, als auch von dem mit dem Papste verbundenen und ihm untergeordneten Episkopate. Die besondern

Formen oder Erscheinungen der außerordentlichen Lehrthätigkeit der Kirche sind demnach folgende:

1. Eine erste Form bilden die feierlichen Lehrentscheidungen des Papstes (definitiones *ex cathedra*), d. h. die Urtheile, Entscheidungen oder Erklärungen in Fragen der Glaubens- und Sittenlehre, welche der Papst in seiner Eigenschaft als oberster Lehrer und Hirte der Kirche erläßt, in der Absicht, eine für die ganze Kirche bindende Glaubensnorm damit aufzustellen. Daß das kirchliche Lehramt in dieser Form ausgeübt werden könne und ausgeübt werde, wurde immer anerkannt, auch von den Gallikanern und sonstigen Gegnern der Infallibilität des päpstlichen Lehramtes. Sie behaupteten aber, solche Entscheidungen des Apostolischen Stuhles würden erst durch die nachfolgende Zustimmung der Bischöfe oder der ganzen Kirche unwiderruflich oder definitiv (irreformabiles); denn diese erst verbürge deren Unfehlbarkeit. Durch diesen Irrthum war verkannt, daß der Primat des römischen Bischofes, als des Amtsnachfolgers des hl. Petrus in der Regierung der ganzen Kirche, nothwendig auch den Primat des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes einschließe.

Daher die Entscheidung des Vatic. Sess. 4, c. 4: Romanum Pontificem, cum *ex cathedra* loquitur, i. e. cum omnium christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate *doctrinam de fide vel moribus* ab *universa Ecclesia tenendam* definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones *ex sese,* non autem ex consensu Ecclesiae *irreformabiles* esse. Das Nähere siehe unten § 140.

2. Die Lehrentscheidungen der allgemeinen Concilien erscheinen als die feierlichste und nachdrücklichste Form der kirchlichen Lehrverkündigung. Sie sind keine absolut nothwendige Aeußerung des Lehramtes der Kirche, aber je nach Umständen „das beste oder zweckmäßigste Heilmittel" zur Abstellung von Irrlehren und andern Mißständen in der Kirche.

Paul. III., Bulla indict. Conc. Trid.: Deinde, animo repetentes, maiores nostros, sapientia admirabili et sanctitate praeditos, saepe in summis christianae reipublicae periculis *remedium optimum atque opportunissimum,* oecumenica Concilia et Episcoporum generales conventus adhibuisse; ipsi quoque animum ad generale habendum Concilium adiecimus. Vgl. *Pius IX.,* Bulla convoc. Conc. Vatic. — *Melch. Can.* l. c. V, 6, resp. ad 11: Nec si summus Pontifex firmus in fidei causa iudex est, Concilia frustra coguntur. Primum enim . . . Romanus Pontifex non temere et stulte, sed considerate atque sapienter debet fidei controversias definire, advocando scilicet consiliarios vel plures vel pauciores, iuxta rei, de qua disseritur, gravitatem. *Iuvant* enim patres Concilii summi Pontificis fidem atque doctrinam . . . Ita enim divina procuratio in Ecclesiam se fundit, ut membra praecipua, tametsi a capite ipsa pendeant, caput tamen tueantur et iuvent. Facit quoque Concilium *plausibiliorem populo fidem* propter acceptissima multorum testimonia atque iudicia. Nam et leges, quae communi optimatum consensu et rogantur et feruntur, libentius populus accipit, quam si a rege solum ederentur.

Die Gültigkeit der Glaubensentscheidungen allgemeiner Concilien ist durch ihre Legitimität bedingt. Auch hierfür liegt das entscheidende Kriterium wieder in der von Christus der Kirche und insbesondere dem Lehrkörper verliehenen Verfassung. Ein allgemeines Concil soll und will das von Christus eingesetzte Lehramt repräsentiren, d. h. den von Christus zum Lehramte berufenen Episkopat, der als solcher ausschließlich der Erbe der den Aposteln zu theil gewordenen Aufträge und Verheißungen Christi (Infallibilität) ist. Dieser Episkopat aber besteht nur in der Einheit mit dem Träger des Primates und in der Unterordnung unter denselben. Daher können nur solche Glaubensentscheidungen allgemeiner Concilien als legitime (rechtmäßige), somit als bindende unfehlbare Glaubensnorm gelten, welche vom Papste in irgend einer Weise bestätigt oder gutgeheißen sind. Diese müssen aber auch als unfehlbare Glaubensnorm gelten. Die gegentheilige Behauptung wäre häretisch und könnte nur in der Leugnung des kirchlichen Lehramtes überhaupt begründet sein.

Papst Martin V. gebot, den der wiclefitischen oder hussitischen Häresie Verdächtigen auch die Frage vorzulegen: Utrum credat, teneat et asserat, quod quodlibet Concilium generale et etiam Constantiense universalem Ecclesiam repraesentet (Bulla *Inter cunctas* art. 5).

Melch. Can. l. c. V, 4, concl. 2: Quamvis Concilium sit edicente Pontifice summo coactum, si tamen non sunt ab eo Concilii dogmata confirmata, sed potius vel is, vel eius Legati pugnarunt, tum certe synodus non est fulcita Apostolica auctoritate: non igitur rata et firma erit, ac proinde ne idonea quidem, ut ex ea fidem faciamus. Concl. 3: Concilium generale confirmatum auctoritate Romani Pontificis certam fidem facit catholicorum dogmatum. Quam quidem conclusionem ita exploratam habere opus est, ut eius contrarium haereticum esse credamus . . . Si igitur (nach *Mart. V.* l. c.) Concilium generale universalis Ecclesiae habet auctoritatem, qui illam de medio tollit, totius Ecclesiae auctoritatem eadem opera dissolvit. *Bellarm.*, De Concil. II, 11: Dico igitur, Concilium illud non posse errare, quod absolute est generale, et Ecclesiam universalem perfecte repraesentat; eiusmodi autem Concilium non est, antequam adsit sententia summi Pontificis. Siehe unten § 140, 1. 2.

3. Die Entscheidungen particulärer bischöflicher Concilien gehören nur dann zur unfehlbaren kirchlichen Glaubensnorm, wenn sie vom Apostolischen Stuhle in diesem Sinne ausdrücklich approbirt, oder unter seiner stillschweigenden Gutheißung von der ganzen Kirche recipirt sind. Auch dieser Satz folgt aus der göttlichen Verfassung der Kirche.

Melch. Can. l. c. concl. 5: Concilium provinciale summi Pontificis auctoritate firmatum in fide nequit errare. Multorum autem haereticorum damnatio esset incerta, si haec conclusio certa non esset. Plerique enim haeretici non per Concilia generalia, sed per provincialia sunt damnata. Concl. 6: Ex Conciliis provincialibus, licet eis auctoritas Episcopi Romani desit, probabile quidem argumentum sumitur ad fidei dogmata suadenda . . . Atque certe, nisi sint peculiariter reprobata, communi Ecclesiae vel silentio, vel etiam implicito consensu commendantur, si ad Ecclesiae communem notitiam pervenerint.

4. Die außerordentliche Lehrthätigkeit wird auch von der Ecclesia *dispersa* geübt, d. h. von dem mit dem Papste verbundenen Episkopate, ohne conciliarische Zusammenkunft. Es geschieht dies durch vorbereitende Mitwirkung und nachfolgende Zustimmung zu den feierlichen Glaubensentscheidungen des Apostolischen Stuhles sowie durch die Verkündigung und Geltendmachung derselben in den einzelnen Diöcesen; endlich durch die Annahme und Publication der vom Papste gutgeheißenen Particularsynoden.

Die gallikanische Doctrin deutete diese Sätze in einem dem Lehrprimate des Papstes widersprechenden Sinne. Der nachfolgende consensus Ecclesiae sollte erst den feierlichen Glaubensurtheilen des Papstes den Charakter der Irreformabilität verleihen; in ihm sollte erst die Bedingung und Bürgschaft der Unfehlbarkeit jener Urtheile gegeben sein (siehe oben n. 1). Nach katholischer Lehre ist die Irreformabilität und die Unfehlbarkeit jener Urtheile mit dem Lehrprimate des Papstes nothwendig gegeben, die Zustimmung der Bischöfe eine unerläßliche Glaubenspflicht. Ist sie erfolgt, so kann allerdings mit Recht gesagt werden, die Unfehlbarkeit der betreffenden Lehrentscheidung und ihre bindende Kraft sei nun durch die zweifache Aeußerung des kirchlichen Lehramtes, den Ausspruch des Papstes allein und den Consensus des ganzen Lehrkörpers, zweifach verbürgt.

Trotz der genannten, den Bischöfen obliegenden Glaubenspflicht ist doch in solchen Fällen die Annahme und Verkündigung der päpstlichen Glaubensentscheidungen ihrerseits eine wirkliche Theilnahme an der gesetzgebenden und richterlichen Thätigkeit des Papstes. Die Bischöfe vollziehen dieselbe nämlich in ihrer Eigenschaft als Träger des kirchlichen Lehramtes, und zu dem Zwecke, im Verein mit dem Papste der hörenden Kirche die geoffenbarte Wahrheit als nothwendigen Glaubensgegenstand vorzustellen. Vgl. Conc. Prov. Col. (§ 9, 2). Auch auf einem allgemeinen Concil ist die Stellung der Bischöfe dem Papste gegenüber keine andere als in der Zerstreuung, und doch handeln sie auf demselben als wirkliche *iudices* fidei und sind stets als solche von der Kirche betrachtet worden. *Melch. Can.* l. c. V, 5, q. 2: Ad hanc quaestionem perfacilis est et expedita responsio, Episcopos Concilii in fidei causa non modo consiliarios esse, verum etiam iudices. Alioquin non solum Episcopi ad ferendam sententiam synodalem adhiberentur, sed etiam docti theologi, et viri in Ecclesia prudentes. Quod inauditum est . . . Praeterea non Romanus Episcopus modo, verum reliqui etiam Episcopi claves regni coelestis habent: ergo in causa fidei ligandi quoque ac solvendi potestatem . . . Atque consiliarii, qui non sunt simul iudices, non solent iudicio sententiaeque subscribere. At in synodali sententia non Pontificis solum, sed ceterorum Episcoporum subscriptiones apponuntur. Sunt igitur sine dubio iudices.

5. Die Aussprüche des außerordentlichen Lehramtes werden nach dem Bisherigen der Kirche zu theil durch Decrete, Definitionen oder sonstige Erlasse der Päpste oder Concilien. Hier ist nun zu beachten, daß in der Regel nicht alle Bestandtheile oder Sätze der betreffenden Actenstücke als feierliche Glaubensurtheile oder Gesetze (iudicia, definitiones fidei) anzusehen sind, mithin auch nicht schon wegen ihrer Stellung in denselben den Charakter der Unfehlbarkeit beanspruchen. Die Kriterien zur Unterscheidung

dessen, was einen Theil der unfehlbaren dogmatischen Definition bildet, ergeben sich aus der Natur der Sache.

a) Wie die göttliche Sendung, so erstreckt sich auch die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes nur auf die den christlichen Glauben und die Sitten betreffenden Wahrheiten und Thatsachen (res fidei vel morum). Also nur das hierauf Bezügliche (doctrina de fide vel moribus, Vatic. l. c. Sess. 4, n. 4) kann unter den Begriff einer feierlichen Glaubensentscheidung fallen. b) Eine solche Entscheidung ist ferner nur in den Sätzen enthalten, welche nach Inhalt und Form die gegenwärtige Absicht des Papstes oder eines Concils unzweideutig ausdrücken, ein Glaubensgesetz für die Kirche in definitiver Weise aufzustellen (die sogen. conclusio oder sententia *definitiva*). c) Daher gehören nicht zu derselben die beigefügten Erklärungen oder Beweisgründe aus der Heiligen Schrift oder der Tradition, wenn dies nicht ausdrücklich gesagt wird; auch nicht die einleitenden Erörterungen und die sonstigen nur gelegentlich oder nebenbei berührten Wahrheiten. d) Es macht für die dogmatische Geltung keinen Unterschied, ob die Definition in negativer oder in positiver Form erfolgt. Sie kann daher, wo beide Formen verbunden sind, sowohl in den sogen. canones als auch in den voraufgehenden positiven Erörterungen (decreta oder capita de doctrina; vgl. Trid., Vatic. u. a.) enthalten sein.

Laymann, Theol. mor. l. 2, tr. 1. c. 2, n. 3: In decretis Ecclesiae solum *sententia absolute definitiva* alicuius dogmatis tamquam ad fidem vel mores generatim spectantis infallibilem veritatem habet; non item disputationes sive inquisitiones praemitti solitae; neque rationes quibus definitio probatur, nec verba singula quibus definitio exprimitur, ad fidem spectant: praeterquam si decretum de ipso verbo directe fiat, ut in Concilio Nicaeno de voce ὁμοούσιος, in Ephesino de voce θεοτόκος. Vgl. *Pallav.,* Hist. Conc. Trid. VIII, 13, 5. *Melch. Can.* l. c. V, 5, q. 4: Intelligendi sunt enim in eo tantum casu de fide pronunciare (iudices fidei), ubi iudicium in omnes Christi fideles spectat, omnes ligat. Certitudo quippe fidei iudicibus a Deo constitutis non propter ecclesias privatas promissa et concessa est, quae singulae errare possunt, sed propter Ecclesiam universalem, quae errare non potest. Itaque summorum Pontificum Conciliorumque doctrina, si toti Ecclesiae proponatur, si cum obligatione etiam credendi proponatur, tum vero de fidei causa iudicium est. Sed animadvertendum est diligentius, et quae natura rerum sit, de quibus iudicium est, et quae verborum proprietas et pondus. Nimirum enim ecclesiasticae doctrinae, quam amplecti etiam tenemur, non idem est gradus, nec omnium iudiciorum decreta eodem loco habenda sunt. Als Unterscheidungsmerkmale der eigentlichen Glaubensdefinitionen im engern Sinne (iudicia de *fide*) hebt Canus folgende hervor: Erit *prima* et ea quidem manifesta (nota), si contrarium asserentes pro haereticis iudicentur. — *Altera* nota est, cum in hanc formam synodus decreta praescribit: Si quis hoc aut illud senserit, anathema sit. — *Tertia* est, si in eos, qui contradixerint, excommunicationis sententia ipso iure feratur. Unter dieser Censur können aber auch, wie Canus bemerkt, Lehren verboten werden, die nicht geradezu häretisch, aber sonstwie für den Glauben oder die guten Sitten gefährlich sind. — *Quarta,* si quidquam expresse et proprie a fidelibus firmiter credendum, aut tamquam dogma fidei catholicae ac-

cipiendum dicatur, vel aliis similibus verbis aliquid esse Evangelio doctrinaeve Apostolorum contrarium. Dicatur, inquam, non ex opinione, sed certo et firmo decreto. — Porro autem, quae in Conciliorum vel Pontificum decretis vel explicandi gratia inducuntur, vel ut obiectioni respondeatur, vel etiam obiter in transcursu praeter institutum praecipuum, de quo erat potissimum controversia, ea non pertinent ad fidem, hoc est, non sunt catholicae fidei iudicia. Siehe unten § 139.

§ 11.

Die Erkenntnißquellen des kirchlichen Dogmas.

Aus den bisher entwickelten Principien ergibt sich, welches die formellen, d. h. die urkundlichen Erkenntniß- oder Beweisquellen der kirchlichen Glaubenslehre seien.

1. Die durch das außerordentliche Lehramt (sollemni iudicio) verkündeten Dogmen haben wir unter den oben (§ 10, 5) angegebenen Einschränkungen in den Glaubensentscheidungen (Bullen, Breven) der Päpste, in den Decreten und Canones der allgemeinen und particulären, vom Papste bestätigten Concilien zu suchen.

Für die durch das ordentliche Lehramt verkündigten Dogmen wäre zunächst die zur Zeit von der Kirche festgehaltene Lehre, in streitigen oder zweifelhaften Fällen die frühere kirchliche Lehrüberlieferung (antiquitas und consensio; s. § 7, 3 c) zu befragen. Für beides sind die nächsten und bestimmtesten Quellen die kirchlichen Glaubensbekenntnisse oder Symbole, die kirchlich anerkannten und allgemein oder doch weit verbreiteten Katechismen und die liturgischen Bücher der Kirche. Von ganz hervorragender Bedeutung als Erkenntnißquelle der kirchlichen Glaubenslehre ist der sogen. römische Katechismus.

Derselbe wurde auf Veranlassung des Concils von Trient (Sess. 24, c. 7 de ref.; Sess. 25 de indice libr., catechismo cet.) von einer durch Papst Pius IV. eingesetzten Commission hervorragender Bischöfe und Theologen, welche zum Theil schon auf dem genannten Concil diese Arbeit begonnen hatten, verfaßt. Präsidenten der Commission waren die Cardinäle Karl Borromäus und Wilhelm Sirlet. Auch mehrere Philologen waren derselben beigegeben, um eine möglichst große formelle Vollkommenheit zu erzielen. Schon im Jahre 1564 war das Werk vollendet. Nachdem dasselbe nochmals einer Commission zur Prüfung überwiesen worden war, wurde es im Jahre 1566 unter dem Pontificate Pius' V. herausgegeben unter dem Titel: Catechismus ex decreto Conc. Trid. ad parochos, Pii V. P. M. iussu editus. (Diese erste römische Ausgabe entbehrte noch der Eintheilung in Kapitel und Quästionen; diese fügte Andreas Fabricius in einem zu Lüttich 1570 erschienenen Nachdrucke bei.) Sofort erschien eine italienische Uebersetzung desselben; dann auch eine deutsche, französische und eine von Cardinal Hosius verfaßte polnische. Allenthalben wurde der Katechismus mit dem größten Beifall aufgenommen. Bis zum Jahre 1610 sprachen sich schon gegen zwanzig Provincialconcilien in den verschiedensten Ländern der Welt in der beifälligsten Weise darüber aus und schrieben den Gebrauch desselben vor. Vermöge seines Ursprungs, vermöge der päpstlichen Approbation und

der allgemeinen Verbreitung in der ganzen Kirche ist der römische Katechismus ein durchaus zuverlässiger Zeuge der kirchlichen Glaubenslehre. Man kann in Bezug auf die eigentlichen Glaubenslehren (*dogmata fidei*), auch wenn sie nicht feierlich von der Kirche definirt sind, nicht ohne Gefahr der Häresie von demselben abweichen; in Bezug auf die sogen. kirchlichen Lehren nicht ohne Gefahr des Irrthums. Hinsichtlich sogen. theologischer Schulcontroversen kann der Katechismus nicht als absolut und positiv entscheidende Autorität geltend gemacht werden, weil er (vermöge seines Ursprungs und der bei der Herausgabe desselben von der Kirche befolgten Absicht) nicht den Charakter einer vom kirchlichen Lehramte erlassenen dogmatischen Definition oder einer Sammlung solcher Definitionen an sich trägt. Er ist an sich nur die Privatarbeit einzelner Bischöfe und Theologen. Auch die einfache kirchliche Approbation wollte und konnte diesen seinen wesentlichen Charakter nicht ändern. Vgl. *Natal. Alex.*, Hist. eccl. (ed. Bing.) suppl. I, 335. Ueber das sogen. Apostolische Symbolum und die dasselbe betreffende Literatur vgl. Suitbert Bäumer O. S. B., Das apostolische Glaubensbekenntniß. Seine Geschichte und sein Inhalt. Mainz 1893. B. Dörholt, Das Taufsymbol der alten Kirche nach Ursprung und Entwicklung. I. Geschichte der Symbolforschung. Paderborn 1897.

2. Auch alles das, was in der Heiligen Schrift so klar und bestimmt gelehrt wird, daß darüber kein Zweifel obwalten kann, ist als kirchliches Dogma anzusehen. Die zum Begriffe des Dogmas nothwendige Lehrverkündigung von seiten der Kirche ist hier schon dadurch genügend gegeben, daß die Kirche ganz allgemein den Inhalt der Heiligen Schrift als göttlich geoffenbarten und nothwendigen Gegenstand des Glaubens proponirt. Das Gleiche gilt von dem, was ganz unzweifelhaft als eine apostolische Tradition (trad. *divina*) sich darstellt.

Melch. Can. l. c. XII, 6: Ipse enim apertus Scripturae sensus certum prae se fert catholicae veritatis indicium. *Lugo*, De fide disp. 20, sect. 2, n. 58: Ecclesia clare et manifeste proponit credendam Scripturam et omnia et singula in ea contenta: si ergo manifeste constat, aliquid in Scriptura contineri, aeque manifeste constare debet, id ab Ecclesia nobis credendum proponi. Ibid. n. 66: Quod dictum est de re in Scriptura contenta, dicendum est cum proportione de re aliqua habita in Ecclesia per sufficientem traditionem. Nam sicut Ecclesia nobis proponit universam Scripturam et omnia in ea contenta tamquam obiecta fidei, ita proponit nobis traditiones ecclesiasticas tamquam sufficientes ad dogmata fidei credenda, ut constat ex Concilio Tridentino, Sess. 4.

3. Die allgemeine von der Kirche gutgeheißene Sitte, die kirchliche Gesetzgebung und Disciplin sowie die liturgische Praxis der Kirche sind, insoweit der Glaube der Kirche sich in ihnen ausprägt, ebenso viele Erkenntnißquellen des kirchlichen Dogmas.

Melch. Can. l. c. XII, 6: Si ex Apostolorum traditione communis Ecclesiae usus unam quamlibet Scripturae interpretationem prae se tulerit, ea ut fidei veritas tenenda est. Ut Ecclesiae mos perpetuus expressit, in illis verbis: *Quaecumque solveris super terram, erunt soluta et in coelis*, Petro Petrique successoribus datam esse facultatem et solvendi vota, et relaxandi iuramenta. Qui hanc Ecclesiae facultatem infitiatus fuerit, is vere ac iure haereticus iudicabitur. Andere Beispiele siehe III, 4.

4. Die übereinstimmende Lehre der heiligen Väter ist ebenfalls eine sichere Erkenntnißquelle, wie der kirchlichen Lehrüberlieferung, so des katholischen Dogmas. Darum konnte das Tridentinum sie auf gleicher Linie mit der Predigt der Kirche als unverbrüchliche Norm der Schriftauslegung (in rebus fidei et morum) bezeichnen.

Trid. Sess. 4, decr. de edit. et usu sacr. libr.: Praeterea ad coërcenda petulantia ingenia decernit, ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, Sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, *quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia*, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra *unanimem consensum Patrum*, ipsam Scripturam Sacram interpretari audeat; etiamsi huiusmodi interpretationes nullo umquam tempore in lucem edendae forent. Daran anschließend Vatic. Sess. 3, c. 2: Nos, idem decretum renovantes, hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae pertinentium, is pro vero sensu Sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cuius est etc.; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam Sacram interpretari.

Die heiligen Väter gelten vermöge ihres sittlichen Charakters, vermöge ihres Ansehens, ihrer Stellung und ihres Einflusses in der Kirche als die hervorragendsten, durchaus zuverlässigen Zeugen der apostolischen Tradition und des Glaubens der Kirche; sie sind nicht als eine zweite unfehlbare Autorität neben dem kirchlichen Lehramte zu betrachten. Darum bezieht sich obiges Princip auch nur auf das, was sie als Glaubenslehre der Kirche vortragen und bezeugen (resp. der Heiligen Schrift entnehmen), nicht auf ihre bloß persönlichen Urtheile oder Meinungen in Fragen des Glaubens oder der Schrifterklärung. Wenn ihre Uebereinstimmung in Bezug auf irgend eine Glaubensfrage eine durchaus allgemeine ist (*unanimis* consensus im strictesten Sinne), so kann schlechthin kein Zweifel darüber obwalten, was kirchliche Lehre sei. Um jedoch überhaupt als zuverlässiges Kriterium der kirchlichen Glaubenslehre gelten zu können, ist eine solche ausnahmslose Uebereinstimmung in dem Zeugnisse der heiligen Väter nicht erforderlich. Es ist dazu nicht nöthig, daß alle Väter aller Zeiten, oder auch nur einer bestimmten Zeitperiode, für eine Lehre wirklich Zeugniß abgelegt haben, oder alle ohne Ausnahme in demselben Sinne; neben der Zahl ist auch das Ansehen und Gewicht der wirklich vorhandenen Zeugnisse zu beachten. Es genügt, wenn aus dem Charakter der vorliegenden übereinstimmenden Zeugnisse sich mit Sicherheit ergibt, daß sie die Lehre der Kirche und nicht bloß persönliche Ansichten einzelner Lehrer oder Hirten wiedergeben. Diese Gewißheit ist nicht in allen Fällen gegeben oder kann zum mindesten der Anfechtung unterliegen. Die für den Katholiken maßgebende und unentbehrliche Entscheidung steht alsdann selbstverständlich dem kirchlichen Lehramte zu.

Vgl. § 26, 1. *Vinc. Lir.*, Common. 3: In ipsa vetustate omnium vel certe paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum definitiones sententiasque sectemur. C. 39: Quae tamen antiqua sanctorum Patrum consensio non

in omnibus divinae legis quaestiunculis, sed solum certe praecipue in fidei regula magno nobis studio et investiganda est et sequenda . . . Sed eorum dumtaxat Patrum sententiae conferendae sunt, qui in fide et communione catholica sancte, sapienter, constanter viventes, docentes et permanentes, vel mori in Christo fideliter vel occidi pro Christo feliciter meruerunt. Quibus tamen hac lege credendum est, ut quidquid vel omnes vel plures uno eodemque sensu manifeste, frequenter, perseveranter, velut quodam consentiente sibi magistrorum concilio accipiendo, tenendo, tradendo firmaverint, id pro indubitato, certo ratoque habeatur. Quidquid vero, quamvis ille sanctus et doctus, quamvis episcopus, quamvis confessor et martyr, praeter omnes aut etiam contra omnes senserit, id inter proprias et occultas et privatas opiniunculas a communis et publicae ac generalis sententiae auctoritate secretum sit; ne cum summo aeternae salutis periculo, iuxta sacrilegam haereticorum et schismaticorum consuetudinem, universalis dogmatis antiqua veritate demissa, unius hominis novitium sectemur errorem. Vgl. c. 42. *Aug.,* De pecc. mer. et rem. III, 7: Haec (die Zeugniſſe der Väter über die Erbſünde) non ideo commemoravi, quod disputatorum quorumlibet sententiis tamquam canonica auctoritate nitamur; sed ut *appareat,* ab initio usque ad praesens tempus, quo ista novitas orta est, hoc de originali peccato apud *Ecclesiae fidem* tanta constantia custoditum, ut ab eis qui dominica tractarent eloquia magis certissimum proferretur ad alia refutanda, quam id tamquam falsum refutari ab aliquo tentaretur. Dazu bemerkt *Petav.,* Theol. dogm., prol. c. 2, 5: Egregie sane his verbis exponit *Augustinus,* quem in finem ad comprobanda fidei decreta testes citentur antiqui Patres. Non enim fit hoc propterea tantum, ut illorum auctoritas et dignitas probabilius efficiat quod dicitur; . . . non ideo solum, quod per se digni illi sunt quibus fides adhibeatur, eorum testimonio nitimur; sed multo magis, quod in illorum testificatione *traditionis Apostolicae memoria* continetur, ad aetatem usque nostram perpetua scriptorum successione perducta. Man beachte auch ibid. n. 2: Duplex est genus argumentorum, quibus ad probandum theologus innititur. Unum est necessarium, et quantum in hac doctrina licet ἀποδεικτικόν, quod certam habet et ad assensum cogentem concludendi firmitatem. Alterum nonnisi probabile est. Horum prius ex illis quae supra posui principiis ducitur, Scriptura et interprete Scripturae catholica Ecclesia, atque ab eadem Ecclesia receptis Conciliis. Posterius variis ex locis arcessitur. E quibus est illa, de qua nunc disserimus, auctoritas Patrum et Ecclesiae magistrorum extra synodales conventus de divinis rebus singulatim disputantium. Qui quo plures et excellentiores in eandem conspirent sententiam, eo magis ad eam robur ac pondus adiungunt. Quidquid autem est eiusmodi, de quo omnes inter se congruunt, id vel catholici decreti firmitatem obtinet, vel eo certe quam proxime pertingit: quod illorum tanta consensio argumentum continet priscae ex alto repetitae traditionis, quam unam ex fidei regulis catholica pietas agnoscit. *S. Thom.* 2, 2, q. 10, a. 12: Et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet. Unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini, vel Hieronymi, vel cuiuscunque doctoris. *Melch. Can.* l. c. VII, 3, concl. 5: In expositione sacrarum litterarum communis omnium Sanctorum veterum intelligentia certissimum argumentum theologo praestat ad theologicas assertiones corroborandas: quippe cum Sanctorum omnium sensus Spiritus Sancti sensus ipse sit . . .

Nec enim aliud viri illi omnes tanto consensu sensisse credendi sunt, quam quod communiter Ecclesia catholica sentiebat . . . Ob eam enim certe causam, post Prophetas, Apostolos et Evangelistas, Ecclesiae a Christo doctores dantur (Eph. 4, 11), ut illorum sacros hi libros interpretentur. Hos ergo in Ecclesia Dei divinitus per tempora et loca procuratos quisquis in Scripturae sensum eundem convenientes contempserit, non hominem contemnit, sed Deum, a quo in id illi fuere destinati, ut populum christianum sacras Prophetarum, Apostolorum Evangelistarumque litteras edocerent. Quod si Sancti omnes, dum illas interpretarentur, errarunt, Deo auctore erraret Ecclesia, cum doctores sibi a Christo datas sequeretur, et in sacrorum codicum intelligentia eorum vestigiis insisteret. Vgl. Reithmayr, Lehrbuch der biblischen Hermeneutik S. 90.

5. Auch die übereinstimmende Lehre der Theologen, daß etwas eine geoffenbarte Glaubenswahrheit sei, ist ein zuverlässiges Kriterium des katholischen Dogmas. Um so mehr gilt diese Regel, wenn die Theologen geradezu bezeugen, daß etwas allgemeiner Glaube der Kirche sei. In beiden Fällen ist die Einstimmigkeit ihres Zeugnisses nur daraus erklärlich, daß es sich dabei um eine offenbare Thatsache handelt. Die Wahrheit dieses Zeugnisses wird überdies durch den Umstand erhärtet, daß das kirchliche Lehramt demselben nicht widerspricht und es so stillschweigend gutheißt.

Pius IX., Litt. l. c. (§ 9, 1). *Melch. Can.* l. c. VIII, 4, concl. 3: Concordem omnium theologorum scholae de fide aut moribus sententiam contradicere, si haeresis non est, at haeresi proximum est. . . . Illa conclusio, ut est a me posita, primum ostenditur, quod nullum dogma reperietur, quod eadem mente oreque scholastici omnes certo ac firmiter asseruerint, quin idem in universum Ecclesia teneat, eorum auctoritate mota. . . . Adde quod nullum tam proprium scholae decretum est, quod vel ex sacris litteris, vel ex Apostolorum traditione, vel ex Conciliorum aut Pontificum definitionibus non habeat certam originem. Ita qui scholae decreta refutarunt, hi semper inventi sunt et fontem, unde illa manant, repudiasse. . . . Praeterea si qua in quaestione universi theologi eadem inter se concinunt, profecto si in eo errant, Ecclesiam item errandi periculo exponunt. Sive enim qui confessiones audiunt, sive qui ad populum habent conciones, utrique plebem instituunt, ut a theologis acceperunt. Ita fit, ut Ecclesia eorum in fide errorem dissimulando Christi fideles suo silentio deciperet. . . . Atque Deus ipse, si theologorum omnium errorem non aperiret, in necessariis christiano populo deesset. . . . Canus betont c. 5, resp. ad 3 nochmals, daß obiges Princip sich nur auf den Fall bezieht, wo die Theologen etwas als kirchliche Glaubenslehre einstimmig bezeugen, nicht auf bloß wissenschaftliche theologische oder sonstige Lehren: Non enim si quidquam in schola bonis etiam temporibus inveteravit, mox fidei dogma existimandum est. . . . Ac si Sanctorum veterum consensio non in omnibus legis quaestionibus sequenda nobis et tenenda est, sed solum in *fidei regula;* nec quaevis illorum etiam in re gravi communis opinio fideles astringit, sed *firmum constansque iudicium:* ecquid de recentioribus scholae theologis dicere oportet, quos veteres illi longe et vitae merito et scripturarum usu, et auctoritatis pondere superarunt? Vgl. XII, 7. Kleutgen a. a. O. I, 117.

6. Auch sonstige historische Documente in Schrift und Bildwerk (die Katakomben), die Polemik der Häretiker sowie heidnischer oder ungläubiger Schriftsteller können vielfach als Erkenntnißquelle des kirchlichen Dogmas dienen.

Melch. Can. l. c. l. XI.

7. Wenn aus den bisher genannten Quellen nicht mit vollkommener Gewißheit sich ergibt, was in Bezug auf irgend einen Punkt kirchlicher Glaube oder von Gott geoffenbarte Wahrheit sei, so muß der katholischen Glaubensregel zufolge die maßgebende Entscheidung darüber von dem unfehlbaren Lehramte erwartet werden; dem einzelnen Gläubigen steht sie nicht zu. Daß es solche Fälle geben könne, beweist die Geschichte des Dogmas und der Häresien. Es ergibt sich auch aus dem über die Entwicklung der kirchlichen Lehre Gesagten (§ 8, 4).

Kleutgen a. a. O. I, 104: „Nicht darin besteht also der Unterschied des katholischen und protestantischen Princips, daß der Katholik eine Glaubensnorm habe, nach der er alle religiösen Fragen ohne Schwierigkeit entscheiden könne, sondern darin, daß er für alle einen lebendigen Lehrer und Schiedsrichter anerkennt. Zwar unterwirft sich auch der Protestant dem Ansehen des göttlichen Wortes; aber um zu wissen, was das Wort Gottes rede, ist er in allen Fällen einzig auf seine eigene Ansicht hingewiesen. Um das, was andere in der Bibel finden, hat er sich nicht zu kümmern; die todte Schrift selbst aber steht ihm nicht Rede. Der Katholik fragt, was die Kirche als geoffenbarte Lehre verkünde, und diese Frage ist in sehr vielen Fällen ebenso leicht zu beantworten als jene, was die allgemeine Kirche ausdrücklich entschieden habe; kann sie aber nicht mit Bestimmtheit gelöst werden, so fragt er weiter nach jenen ausdrücklichen Entscheidungen; sind auch diese nicht vorhanden oder waltet über ihre Echtheit und ihren Inhalt Zweifel ob, so entscheidet er nicht mit Zuversicht, was Glaubenslehre sei, sondern erwartet dafür eine bestimmtere Erklärung seiner Kirche."

§ 12.

Die Eintheilung der Dogmen.

Wenngleich allen kirchlichen Dogmen die bisher beschriebenen wesentlichen Eigenschaften oder Merkmale gemein sind (revelatio, propositio Ecclesiae), so ergeben sich doch auch wieder bei näherer Betrachtung ihres Inhaltes, ihrer Beziehungen zur menschlichen Vernunft und zu den Functionen des kirchlichen Lehramtes mannigfache Verschiedenheiten. Darauf beruht die in der Wissenschaft übliche Eintheilung der Dogmen.

1. Mit Rücksicht auf den Inhalt und das dadurch begründete logische Wechselverhältniß der Dogmen unterscheidet man dogmata *generalia* und dogmata *specialia*. Jene erscheinen als umfassende Hauptsätze, diese als darin enthaltene Theil- oder Nebensätze.

Belehrende Beispiele bietet das sogen. Symbolum *Athanasianum* in seinen beiden Haupttheilen dar. — Die generellen Dogmen heißen auch wohl articuli *fundamentales* (auch einfach articuli *fidei;* z. B. *S. Thom.* 2, 2, q. 1, a. 6 sqq.). Dieser Begriff hat aber durchaus nichts gemein mit der bei den Protestanten üblichen Eintheilung der Dogmen in articuli *fundamentales* und *non fundamentales,*

d. h. solche Bestandtheile der christlichen Lehre, deren Kenntniß und gläubige Annahme das nothwendige Fundament des Glaubens und des Heiles ausmacht; und hinwieder solche, die ohne Schaden für das Seelenheil nicht bloß nicht gewußt, sondern auch bestritten werden dürfen. An dieser Eintheilung sowie an der Geschichte ihrer praktischen Anwendung zeigt sich klar, wie haltlos die protestantische Glaubensregel ist. Die letzte Consequenz jener Unterscheidung im Sinne des Rationalismus sprach Bretschneider aus, wenn er meinte, es sei einem jeden selbst zu überlassen, „welche Lehren er für die wichtigsten, unentbehrlichsten und beseligendsten halten will". Vgl. (Hase,) Hutter. rediv. (8. Aufl.) S. 23 ff. Ueber die auch in der katholischen Sittenlehre gebräuchliche Unterscheidung zwischen den Glaubenswahrheiten, die man nothwendig *explicite* glauben muß, und denjenigen, in Bezug auf welche die bloße fides *implicita* zum Heile genügen kann, vgl. Simar, Lehrbuch der Moraltheologie (3. Aufl.) S. 214.

Früher unterschied man auch wohl dogmata *theoretica* und *practica*, und verstand unter jenen die geoffenbarten Glaubenswahrheiten, unter diesen die geoffenbarten Sittenlehren. Der jetzige Sprachgebrauch beschränkt den Namen Dogma auf die theoretischen oder Glaubenswahrheiten im engern Sinne.

2. Mit Rücksicht auf ihr Verhältniß zur menschlichen Vernunft unterscheidet man dogmata *pura* und dogmata *mixta*. Erstere sind schlechthin übernatürliche Wahrheiten, die der Mensch überhaupt nur durch die positive göttliche Offenbarung erkennen konnte; letztere sind solche übernatürlich geoffenbarte Wahrheiten, die zugleich auch durch die menschliche Vernunft aus der natürlichen Offenbarung Gottes erkannt werden können.

Diese Unterscheidung ist also einerseits in dem dogmatischen Satze begründet, daß es eine zweifache Offenbarung oder eine doppelte Quelle der religiösen Erkenntniß für den Menschen gebe, und andererseits in der Thatsache, daß die übernatürliche Offenbarung auch die natürlichen religiösen Wahrheiten zum Gegenstande ihrer Belehrungen erwählt hat, wie dies ja auch bei der Aussprache der übernatürlichen Wahrheiten schon wegen des innern Zusammenhanges beider Gebiete nicht zu vermeiden war.

Vgl. Vatic. Sess. 3, c. 2 (§ 28, 5). Sofern jene dogmata *mixta* Gegenstand der natürlichen Erkenntniß sind sowie die Grundlage und Voraussetzung der übernatürlichen Offenbarung und ihrer gläubigen Aufnahme, nannte die Scholastik dieselben *praeambula* fidei. So *S. Thom.* 1, q. 2, a. 2 ad 1: Deum esse, et alia huiusmodi, quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. 1, non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile; nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

Alle dogmata *pura* sind eigentliche Glaubensgeheimnisse (mysteria fidei), d. h. übernatürliche Wahrheiten, welche die menschliche Vernunft weder aus sich finden, noch auch, nachdem die Offenbarung sie ihr dargeboten hat, begreifen oder als innerlich wahr und nothwendig erweisen kann. Wenn man dennoch von mysteria fidei im engern Sinne als einer Unterart der dogmata pura redet, so darf dieser Unterschied nur als ein relativer auf-

gefaßt werden. Ein Theil dieser Glaubenswahrheiten ist für die Vernunft in ein schlechthin undurchdringliches Dunkel gehüllt (z. B. das Geheimniß der Trinität), während andere, nachdem sie einmal geoffenbart worden, der Vernunft näher gebracht, d. h. in etwa, wenn auch nur unvollkommen, verständlich und annehmbar gemacht werden können (z. B. das Dasein und die Eigenschaften reiner Geister; s. u. § 21). Auch hier handelt es sich wieder um ein dogmatisches Princip, welches in der neuern Zeit von rationalisirenden Theorien (Hermesianismus, Güntherianismus u. a.) verleugnet wurde.

Vatic. l. c. c. 4 (§ 21, 1).

3. Entsprechend den beiden oben erklärten Formen der kirchlichen Lehrverkündigung unterscheidet man dogmata *ordinario modo* und *extraordinario modo proposita;* oder auch dogmata *non declarata* und dogmata *declarata* seu *definita*. Die mit dieser Eintheilung zusammenhängenden katholischen Principien wurden früher dargelegt (§ 7—10). In der neuern Zeit wurde die genannte Eintheilung von einzelnen Dogmatikern irrigerweise identificirt mit der Unterscheidung von materiellen und formellen Glaubenswahrheiten (s. n. 4).

4. Wenn zum Begriffe des Dogmas die beiden früher genannten Merkmale (revelatio, propositio Ecclesiae) gleicherweise gehören, so scheint es widersprechend, von der Kirche verkündigte und nicht verkündigte Dogmen zu unterscheiden (dogmata *revelata* und dogmata *revelata proposita*). Dennoch ist diese Eintheilung üblich und in einem gewissen Sinne berechtigt. Die Offenbarung ist zwar ein in sich abgeschlossenes Ganzes; die kirchliche Lehrverkündigung hingegen unterliegt in dem früher erklärten Sinne dem Gesetze der Entwicklung und des Fortschrittes (§ 8). So ist es denn wohl denkbar, daß eine Glaubenswahrheit zwar in dem apostolischen und kirchlichen Glaubensschatze eingeschlossen ist, aber zur Zeit noch nicht *explicite* von der Kirche verkündigt wird oder nicht in genügend deutlicher Weise, um von den Gläubigen als kirchliches Dogma erkannt werden zu können. Sie gehört dann wohl materiell zu dem Inbegriff der kirchlichen Glaubenslehren, sie wird auch *implicite* von der Kirche (als ein Bestandtheil des apostolischen Offenbarungsschatzes) geglaubt und gelehrt; aber sie ist noch nicht im formellen (rechtlichen) Sinne ein kirchliches Dogma; die Kirche gebietet noch nicht ausdrücklich den Glauben an dieselbe. Dieses Verhältniß will man also bezeichnen, wenn man zwischen materiellen und formellen Dogmen (dogmata *revelata* und *revelata proposita*) unterscheidet.

Die ältern Theologen sagten, die Wahrheiten der ersten Art seien dogmata *in se* oder *ex natura sua*, die der letztern dogmata *quoad nos*. Es wurde weiter mit Recht bemerkt, sobald jemand mit zweifelloser Gewißheit erkenne, daß eine Wahrheit, welche die Kirche noch nicht ausdrücklich verkündigt, in dem apostolischen Offenbarungsschatze enthalten sei, bestehe für ihn die Pflicht, dieselbe fide *divina* zu glauben. Man bezeichnete solche Glaubensobjecte (bezw. den Glauben an dieselben) auch mit dem Namen fides *theologica*, im Unter-

schiede von fides *catholica*, worunter man die von der Kirche verkündigten Glaubenswahrheiten verstand.

Melch. Can. l. c. XII, 14, resp. ad 1: Fidei quaestionem duobus modis interpretari possumus, et ex natura sua, et quoad nos. Ex natura sua illa fidei quaestio est, quae est a Deo Ecclesiae revelata, quamvis a plerisque ignoretur. Ut Spiritum a Patre Filioque procedere, ipse Spiritus Apostolis revelavit. Item, animas Sanctorum, statim ut a corpore exierint, videre Deum. De quibus licuit olim varie sentire, et sine fidei discrimine aut affirmare, aut negare, cum neutra res scilicet erat plane ab Ecclesia definita. Ita quoad nos non semper fidei quaestiones illae sunt habitae, sed salva fide viri quidam docti contrariam veritati sententiam tenuerunt. Quomodo asseruit *Augustinus*, non esse fidei quaestionem, num anima rationalis ex traduce sit. Nunc autem cum post ea tempora theologorum fideliumque omnium consensu firmatum sit, animam non per generationem, sed per creationem existere, sine dubio ad fidem illa quaestio pertinet. Cf. *S. Thom.* in Rom. 14, l. 3. *Lugo*, De fide disp. 20, sect. 2, n. 60. *Suar.*, De fide disp. 3, sect. 10, n. 2: Auctores solent distinguere inter fidem catholicam et fidem theologicam. ... Fides *catholica* dicitur doctrina illa, quae toti Ecclesiae universali credenda proponitur: idem enim est doctrina catholica, quod universalis. ... Fides autem *theologica* continet quidquid a Deo revelatum fuerit, etiamsi ad communem Ecclesiae doctrinam non pertineat. Dasselbe gilt von Privatoffenbarungen. Für den, der zweifellos gewiß ist über ihren göttlichen Ursprung, sind sie Gegenstand der fides divina *theologica*. Siehe oben § 8, 6.

5. In einzelnen Fällen kann oder konnte es bis zu einer bestimmten Aeußerung des kirchlichen Lehramtes zweifelhaft sein, ob irgend eine Wahrheit geoffenbart sei, ob sie als solche von der Kirche gelehrt werde, oder in welchem Sinne sie zu verstehen sei (n. 4). Hier bleibt also Raum für verschiedene oder einander entgegengesetzte, mehr oder minder gut begründete Auffassungen. Diese werden, im Unterschied von dem zweifellos feststehenden Dogma (propositio *de fide*, veritas *fidei* divinae et *catholicae*, doctrina *necessaria* oder *certa*), freie oder theologische Meinungen oder Theologumena genannt (*opiniones* theologicae; sententiae *liberae* oder nur *toleratae*). Wenn es kaum noch bezweifelt werden kann, daß eine Wahrheit in der Offenbarung enthalten sei oder von der Kirche als solche verkündigt werde, so ergibt sich die sententia *fidei proxima*. Wo diese moralische Gewißheit nicht erreicht ist, können die einander entgegengesetzten Meinungen möglicherweise verschiedene Grade der Wahrscheinlichkeit besitzen, d. h. mehr oder minder gute wissenschaftliche Gründe oder Autoritäten für sich aufzuweisen haben, oder in verschiedenem Maße dem Geiste der Offenbarung und der Kirche entsprechen (§ 15, 3 c).

Vgl. Heinrich a. a. O. II, 144. Scheeben a. a. O. I, 189.

Zweiter Abschnitt.

Die sogen. katholischen Wahrheiten oder kirchlichen Lehren.

§ 13.

Begriff und verschiedene Arten derselben.

Als die zweite Gattung katholischer Glaubenswahrheiten, neben dem Dogma im engern Sinne, wurden oben (§ 2, 2) die sogen. katholischen Wahrheiten oder kirchlichen Lehren (veritates catholicae, doctrinae ecclesiasticae) bezeichnet. Dazu gehören diejenigen Wahrheiten, welche nicht unmittelbar oder an sich (immediate et per se) in der Offenbarung ausgesprochen sind, sondern nur durch logische Schlußfolgerung aus unmittelbar geoffenbarten Sätzen sich ergeben und insofern virtuell geoffenbart sind (*conclusiones* theologicae); sodann diejenigen natürlichen Wahrheiten und nicht geoffenbarten Thatsachen, welche mit den geoffenbarten Glaubenslehren in einem derartigen innern Zusammenhange stehen, daß die Reinheit und Unversehrtheit des kirchlichen Glaubens oder auch der Sittenlehre und des innern Lebens der Kirche (bezw. die Unfehlbarkeit der kirchlichen Lehrverkündigung) durch sie bedingt ist (res ad integritatem fidei pertinentes).

1. Um den Begriff einer *conclusio* theologica zu bestimmen, beachte man, daß eine Wahrheit in einem dreifachen Sinne als geoffenbart bezeichnet werden kann: a) die Offenbarung spricht eine Wahrheit direct und klar aus (revelatio *immediata* et *distincta;* Beispiele s. 1 Mos. 1, 1; Joh. 1, 14); oder b) zwar direct, jedoch nur dunkel (revelatio *immediata*, sed *obscura* et *quasi implicita,* z. B. der Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Sohne, Joh. 15, 26); c) es ist ferner möglich, daß eine Wahrheit in keiner Weise direct von der Offenbarung ausgesprochen wird, jedoch mit logischer Nothwendigkeit aus direct geoffenbarten Sätzen sich ableiten läßt (revelatio *mediata,* vere *implicita,* z. B. die Lehrgewalt der Kirche bezüglich der veritates catholicae, Matth. 28, 18—20). In den beiden zuerst genannten Fällen sagt man, die betreffenden Wahrheiten seien formell geoffenbart (revelatio *formalis*); im letztern Falle, sie seien virtuell geoffenbart (revelatio *virtualis*), sofern die Offenbarung der Vernunft beziehungsweise dem kirchlichen Lehramte die Grundlage darbietet (revelatio in radice), um zu ihrer Erkenntniß sich zu erheben. Indem sie also aus direct geoffenbarten Sätzen erschlossen werden, entsteht die conclusio theologica.

Ad b) So ist alles, was zum begrifflichen Inhalte eines Satzes nothwendig gehört, mit diesem direct geoffenbart und nothwendiger Gegenstand des Glaubens (fides *divina,* z. B.: Christus ist wahrer Mensch; also hat er einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele angenommen). Ferner, wenn eine allgemeine Wahrheit (propos. *universalis*) direct geoffenbart ist, so sind damit zugleich alle darin enthaltenen Einzelwahrheiten (propos. *particulares*) direct geoffenbart (z. B.: Alle Menschen werden vom Tode auferstehen; also dieses oder jenes Individuum wird auferstehen). Dieselben sind daher ebenso wie jene nothwendiger Gegenstand der fides

divina, wofern es mit zweifelloser Gewißheit (certitudine *physica* vel *morali* cum evidentia morali coniuncta, d. i. einer moralischen Gewißheit, welche jeden vernünftigen Zweifel ausschließt) feststeht, daß die besondere Wahrheit in der allgemeinen eingeschlossen sei oder darunter subsumirt werden könne. *Suar.*, De fide disp. 3, sect. 11. *Lugo*, De virt. fidei disp. 1, sect. 13, n. 3, gibt kurz die Begründung für obige Einschränkung: Quia nimirum assensus fidei ex imperio voluntatis et piae affectionis elicitur talis et tam firmus, ut excludat omnem prorsus formidinem circa suum obiectum: non posset autem voluntas prudenter imperare talem assensum excludentem omnem formidinem, quando circa obiectum illud posset intellectus prudenter formidare; imprudenter enim prohiberetur formidare, ubi prudenter formidare posset; ergo ut voluntas possit prudenter imperare assensum talem, excludentem omnem formidinem, debet obiectum proponi tale, ut de eo non possit prudenter formidari. Solcher Art ist z. B. nicht die Gewißheit, die der einzelne Gläubige über seinen Gnadenstand (Trid. Sess. 6, c. 9), oder die der einzelne Priester über die Gültigkeit seiner Ordination besitzt u. dgl. *Suar.* l. c.: In aliis exemplis non habet locum similis assensus de fide, ut quod in hac hostia sit praesens Christus, vel quod mihi remissa sint peccata: quia applicatio universalis principii fidei non sufficienter fit ad haec particularia, quia de illis non est sufficiens certitudo propter multas et occultas circumstantias, a quibus pendent. Aus dem hier zuletzt Gesagten darf nun aber nicht geschlossen werden, man dürfe wegen jener möglichen Zweifel oder Irrthümer z. B. das heilige Sacrament nicht anbeten, oder kein Sacrament der Lebendigen empfangen, oder als Priester von der Ordinationsgewalt keinen Gebrauch machen. Um zu diesen sittlichen Acten berechtigt bezw. verpflichtet zu sein, genügt die einfache moralische Gewißheit (im weitern Sinne) darüber, daß jene Berechtigung oder Verpflichtung im gegebenen Falle vorliege. *Lugo* l. c.: Ut absolute adoretur hostia, satis est certitudo moralis absque evidentia, quod hostia rite consecrata sit; at vero fides, utpote prudens et certissima, exigit certitudinem moralem, quae adiunctam habeat evidentiam, quaeque excludat omnem prorsus formidinem de opposito: unde non creditur fide divina Christum realiter esse praesentem sub tali numero hostia, quae proponitur adoranda, nisi ex hypothesi quod rite consecrata fuerit. Ita colligitur ex *Doctore Angelico* 2, 2, q. 1, a. 1 ad 4: Fides credentis, inquit, non refertur ad has species vel illas, sed ac hoc quod verum Christi corpus sit sub speciebus panis sensibilis, quando recte fuerit consecratum: unde si non sit recte consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum. Siehe unten c.

Alle diese Fälle einer revelatio immediata, sed confusa oder quasi implicita beschreibt zusammenfassend *Tournely*, Append. de locis theol., de censuris art. 2 (V, 184): Itaque revelato toto actuali, tunc etiam revelatae sunt omnes eius partes essentiales, sive physicae sive metaphysicae, sine quibus res nec esse nec concipi potest; pariter revelata propositione universali, quod est totum, ut vocant, potentiale, revelata quoque censetur propositio singularis sub universali contenta; atque fide divina credi potest, si certo et indubitanter constet, propositionem hanc singularem in universali contineri. — E duobus relatis uno revelato, alterum quoque revelatum censeri debet. — Revelata affirmatione unius contradictoriorum, revelatur negatio alterius, quia idem non potest simul esse et non esse.

Wenngleich also in den beiden oben genannten Fällen der Inhalt der direct geoffenbarten Sätze mittelst einer Schlußfolgerung erst klar herausgestellt

oder auseinandergelegt wird, so ist doch die auf solche Weise erkannte Wahrheit immerhin direct geoffenbart; es steht ihr die auctoritas Dei revelantis unmittelbar zur Seite; darum ist sie fide *divina* zu glauben, auch schon bevor die Kirche sich ausdrücklich darüber ausspricht, und gehört zu den Dogmen im engern Sinne. Dieser Fall liegt namentlich auch dann immer vor, wenn die Schlußfolgerung auf zwei direct geoffenbarte Sätze sich stützt (z. B.: Jeder Mensch besitzt eine unsterbliche Seele, Christus ist wahrer Mensch, also besitzt er u. s. f.; oder: Alle Apostel empfingen den Heiligen Geist; Matthias war ein Apostel, also u. s. f.). Selbstverständlich sind auch diejenigen Wahrheiten eigentliche Dogmen, welche zwar aus direct geoffenbarten Sätzen mittelbar erschlossen werden können, jedoch andererseits auch selbst wieder unmittelbar geoffenbart sind.

Ad c) Wenn ein Satz nur durch logische Schlußfolgerung (mit Zuhilfenahme mindestens einer nicht geoffenbarten Wahrheit) aus der Offenbarung abgeleitet werden kann, also durchaus nicht direct geoffenbart ist, so steht ihm die auctoritas Dei revelantis nicht unmittelbar zur Seite; darum ist er auch an sich nicht Gegenstand der fides *divina*, kein Dogma im engern Sinne. Siehe unten § 14, 3.

2. Zum Gebiete der kirchlichen Glaubenslehre im weitern Sinne gehören ferner alle natürlichen Erkenntnisse, insbesondere alle philosophischen Wahrheiten, welche mit den formell geoffenbarten Wahrheiten in einem innern Zusammenhang stehen. Dies ergibt sich sowohl aus dem Wesen der Offenbarung und des Glaubens wie aus dem Zwecke des kirchlichen Lehramtes.

a) Die in der Offenbarung und im Glauben dem Menschen von Gott dargebotene Heilslehre knüpft überall an die natürliche menschliche Erkenntniß an. Aus ihr entnimmt sie die Begriffe wie auch die sprachliche Form zur Ausprägung der übernatürlichen Wahrheit. Durch die Wahrheit jener Begriffe ist also die Wahrheit und Reinheit des Glaubens mitbedingt. b) Die Philosophie hat ferner ein gewisses Gebiet religiöser Wahrheiten mit der Offenbarung gemein (die sogen. praeambula fidei; s. § 12, 2; 21, 1); sie erörtert in ihnen die natürlichen Grundlagen und Voraussetzungen der göttlichen Offenbarung und des Glaubens. Umgekehrt redet auch die Offenbarung (die Heilige Schrift) vielfach von rein natürlichen Wahrheiten, welche an sich zum Gebiete der Philosophie oder sonstiger Wissenschaften gehören. So berühren sich die Sätze der natürlichen Wissenschaft vielfach aufs innerlichste mit der Offenbarung. Ihre Wahrheit (bezw. die richtige Auffassung derselben) bedingt also den Bestand und die Unversehrtheit des christlichen Glaubens. c) Daher muß die lehramtliche Thätigkeit der Kirche sich nothwendig auch auf dieses ganze mit dem Glauben innerlich zusammenhängende Gebiet der natürlichen Erkenntniß erstrecken. Ihre göttliche Sendung lautet nicht bloß auf die Predigt des Evangeliums, sondern auch auf die unversehrte Bewahrung der Reinheit und Vollständigkeit des Glaubens und der Lehre; daher auch auf die Abwehr und wirksame Bekämpfung der der letztern entgegentretenden Gefahren. Diesem Berufe könnte die Kirche aber nicht nachkommen, wenn sie nicht über das oben bezeichnete Gebiet menschlicher Erkenntnisse sich aussprächе, und zwar in einer für die Gläubigen maßgebenden Weise. d) Außerdem ist

es der Wille Gottes, daß das übernatürliche Licht der Offenbarung, ebensowohl wie die Gnade des Erlösers, das menschheitliche Leben nach allen seinen Beziehungen durchdringe und von dem Fluche der Sünde und des Irrthums erlöse. Auch aus diesem Grunde muß die Kirche auf dem genannten Gebiete dem Irrthum zu wehren und die Erkenntniß der Wahrheit durch das Licht der Offenbarung zu fördern suchen.

Melch. Can. l. c. XII, 5: Fidei porro quaestio bifariam intelligitur. Una, quae immediate ad fidem attinet, ut vere attinent omnia, quae Deus Ecclesiae suae aut verbo edidit aut scripto; altera, quae mediate fidei est, cuiusmodi sunt omnes conclusiones, quas ordine disciplinae ex illis prioribus colligere et definire possumus. Quae quoniam non in se ipsis, sed in aliis tamquam principiis revelatae a Deo sunt, mediate fidei dicuntur esse, et qui eas negat, is fidem negare hoc modo dicitur. Atque equidem illud etiam animadverto, eas non abs re forsitan quaestiones fidei vocari, quae vehementer ad Ecclesiae doctrinam pertinent, fideique sunt propter affinitatem appendices; non quod aut ex iis pendeat fides, aut iis sublatis funditus illa tollatur; sed quod affecta aegraque sit, si harum rerum veritas labefiat, quae illi haerent et adiunguntur. Oportet nempe in Ecclesia sanam doctrinam esse, et verbum sanum, ut Apostolus ait. Quemadmodum autem morbi quidam letales sunt, alii vero non interficiunt quidem hominem, sed afficiunt tamen valetudinem: sic errores quidam non fidem exstinguunt, sed obscurant, non evertunt, sed infirmant, morbumque afferunt, non exitium. Sicut ergo quod saluti est noxium, vitae id quoque noxium est: ita quodcumque sanae doctrinae adversatur, hoc fidei est etiam quodammodo adversum. Ex quo intelligitur, quaestiones illas, quae ad doctrinae ecclesiasticae sanitatem spectant, ad fidem suo quodam modo spectare. Siehe unten § 14, 1; § 21.

3. Als eine besondere Gattung solcher mit dem Glauben und der Lehrthätigkeit der Kirche innerlich zusammenhängender Wahrheiten oder Thatsachen sind hier die sogen. facta *dogmatica* hervorzuheben. Im weitern Sinne genommen, bezeichnet dieser Name alle mit dem Glauben oder der göttlichen Sendung der Kirche in innerlichem und nothwendigem Zusammenhang stehenden (nicht geoffenbarten) Thatsachen, wie z. B. die Integrität der Heiligen Schrift, die Legitimität eines allgemeinen Concils u. s. f. Meist jedoch wird der Ausdruck im engern Sinne zur Bezeichnung einer einzelnen Art solcher Thatsachen gebraucht, der Thatsache nämlich, daß ein irgendwo ausgesprochener Satz oder ein Buch eine mit dem Glauben der Kirche übereinstimmende oder demselben widersprechende (heterodoxe oder sonstwie censurwürdige) Lehre enthält.

a) Ein richterliches Urtheil der Kirche über ein solches factum dogmaticum entscheidet der Natur der Sache gemäß die doppelte Frage, welche Lehre ein Satz oder ein Buch, objectiv betrachtet, ausspreche, und wie sich diese zur kirchlichen Glaubens- oder Sittenregel verhalte. Erstere Frage nennt man (seit den jansenistischen Streitigkeiten) gewöhnlich die quaestio *facti*, letztere die quaestio *iuris*. Beide bezieht die Kirche bei ihren Lehrentscheidungen nicht etwa auf die verborgene (vielleicht an sich gut gemeinte) Absicht des Urhebers einer Lehre, nicht auf den Sinn, den er möglicherweise aus Irrthum oder Unklarheit mit seinen Worten verbunden haben könnte, sondern auf den objectiven,

durch das natürliche und gewöhnliche Verständniß der Worte und ihres Zusammenhanges ausgedrückten Sinn (sensus obvius, quem verba prae se ferunt). b) Die beiden genannten Fragen lassen sich, wo ein richterliches Urtheil über einen Satz oder ein Buch gefällt werden soll, gar nicht voneinander trennen. Die quaestio *facti* ist die Grundlage der quaestio *iuris*. Wenn die Kirche über letztere ein die Gläubigen bindendes Urtheil fällen soll, so muß es auch in Bezug auf erstere geschehen; denn sonst könnte die Kirche über auftauchende katholische oder unkatholische Lehren nur hypothetische Urtheile und Gesetze aufstellen, welche zur Regelung und Reinerhaltung des Glaubens nicht genügen würden. Daher haben auch zu allen Zeiten die desfallsigen Urtheile des kirchlichen Lehramtes gleicherweise beide Fragen umfaßt. Die Einrede der Jansenisten, daß die Kirche wohl die quaestio *iuris*, aber nicht die quaestio *facti* in bindender Weise entscheiden könne, wurde vom Apostolischen Stuhle verworfen.

Vgl. *Thomassin*, Dissert. in Conc. gener. et part. diss. 19, n. 31 sqq. *Alex. VII.*, Const. *Cum ad S. Petri Sedem* (16. Oct. 1656): Quinque illas propositiones ex libro praememorati Cornelii Iansenii episcopi Yprensis, cui titulus est Augustinus, excerptas, ac in sensu ab eodem Cornelio Iansenio intento damnatas fuisse definimus et declaramus. *Clem. XI.*, Const. *Vineam Domini* (16. Iul. 1705): Ut quaevis imposterum erroris occasio penitus praecidatur, atque omnes catholicae Ecclesiae filii Ecclesiam ipsam audire, non tacendo solum (nam et impii in tenebris conticescunt), sed et interius obsequendo, quae vera est orthodoxi hominis obedientia, condiscant, hac nostra perpetuo valitura constitutione, obedientiae quae praeinsertis Apostolicis constitutionibus debetur, obsequioso illo silentio minime satisfieri; sed damnatum in quinque praefatis propositionibus Ianseniani libri sensum, quem illorum verba prae se ferunt, ut praefertur, ab omnibus Christi fidelibus ut haereticum non ore solum, sed et corde recipi ac damnari debere, ... eadem auctoritate Apostolica decernimus, declaramus, statuimus et ordinamus. Ueber die kirchlichen Canonisations- und Beatificationsurtheile siehe unten § 139, 2.

§ 14.

Die Glaubenspflicht bezüglich der sogen. katholischen Wahrheiten.

1. Wenn das kirchliche Lehramt über eine der bisher beschriebenen, nicht formell geoffenbarten Wahrheiten und Thatsachen, sei es durch ein feierliches Glaubensurtheil oder in seiner gewöhnlichen Lehrverkündigung, sich ausspricht, so wird dadurch für die Gläubigen nicht etwa nur die Pflicht äußerlicher Unterwerfung, sondern die der innern gläubigen Zustimmung begründet. Dies wurde zuerst in Bezug auf die facta dogmatica vom Apostolischen Stuhle ausdrücklich erklärt; dann auch in Bezug auf sonstige, mit dem Dogma innerlich zusammenhängende natürliche Wahrheiten, insbesondere auch für den Fall, wo das kirchliche Urtheil in negativer Form, durch Censurirung einer der kirchlichen Lehre irgendwie zu nahe tretenden Auffassung erfolgt (censurae infra haeresim).

Clem. XI., Const. *Vineam Domini* (§ 13, 3). *Pius IX.*, Encycl. *Quanta cura* (8. Dec. 1864): Itaque omnes et singulas pravas opiniones ac doctrinas singillatim hisce Litteris commemoratas auctoritate Nostra Apostolica reprobamus, proscribimus atque damnamus, easque ab omnibus catholicae Ecclesiae filiis veluti reprobatas, proscriptas atque damnatas omnino haberi volumus et mandamus. Syll. n. 22: Obligatio, qua catholici magistri et scriptores omnino astringuntur, coarctatur in iis tantum, quae ab infallibili Ecclesiae iudicio veluti fidei dogmata ab omnibus credenda proponuntur. Vatic. Sess. 3, c. 4: Porro Ecclesia, quae una cum apostolico munere docendi, mandatum accepit fidei depositum custodiendi, ius etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam, et inanem fallaciam (Col. 2, 8). Quapropter omnes christiani fideles huiusmodi *opiniones*, quae *fidei doctrinae contrariae esse cognoscuntur*, maxime si ab Ecclesia reprobatae fuerint, non solum prohibentur tamquam legitimas scientiae conclusiones defendere, sed *pro erroribus* potius, qui fallacem veritatis speciem prae se ferant, *habere tenentur omnino*. Aehnlich Pius IX. in seinen Breven vom 11. Dec. 1862 und vom 21. Dec. 1863 an den Erzbischof von München (§ 16, 1). Vgl. *Melch. Can.* l. c. (§ 13, 2).

2. Diese Pflicht der innern Zustimmung hat die Unfehlbarkeit der Kirche in Bezug auf die genannten Gebiete zur Voraussetzung. Daß die Kirche diese Unfehlbarkeit besitze, ist eine unbestrittene katholische Lehre, welche als solche von dem Vaticanum vorausgesetzt wird. Es bezeichnet nämlich als das Object der von Christus der Kirche verliehenen Unfehlbarkeit jede den Glauben oder die Sitten betreffende Lehre (doctrina *de fide vel moribus*), unter welchem Namen nach kirchlichem Sprachgebrauche auch das hier in Rede stehende Gebiet miteinbegriffen ist.

Vatic. Sess. 4, c. 4: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, ... ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda *doctrina de fide vel moribus* instructam esse voluit. Durch diesen Ausspruch ist jedoch die unter den Theologen bestehende Controverse nicht entschieden, ob die Unfehlbarkeit der Kirche in Bezug auf die nicht formell geoffenbarten Wahrheiten oder Thatsachen in demselben Sinne gelehrt und geglaubt werden müsse wie in Bezug auf das formell geoffenbarte Dogma. Siehe unten § 139, 1.

3. Die von der Kirche gebotene Zustimmung (Glaube) ist in Bezug auf das oben (§ 13, 2. 3) beschriebene Gebiet nicht die der fides *divina*, weil die betreffenden Wahrheiten oder Thatsachen nicht unmittelbar von Gott als Glaubensgegenstand dargeboten werden, also das Motiv des sogen. göttlichen Glaubens (auctoritas Dei revelantis) für sie nicht besteht. Sie sind vielmehr Gegenstand der sogen. fides *ecclesiastica*, d. h. einer von dem unfehlbaren Lehramte im Namen und Auftrage Gottes gebotenen zweifellosen Ueberzeugung, deren nächstes Motiv die unfehlbare Erkenntniß und göttliche Lehrautorität der Kirche bildet. Ebenso verhält es sich mit den theologischen Conclusionen im eigentlichen Sinne, d. h. mit denjenigen Wahrheiten, welche durchaus nur virtuell und in keinem Sinne direct geoffenbart sind, auch nicht in confuso (§ 13, 1).

Vatic. Sess. 3, c. 3 (§ 2, 2). *Lugo* l. c. n. 261: Non potest esse de fide id quod non creditur, quia revelatum et testificatum est a Deo; sed obiectum eiusmodi conclusionum non dicitur a Deo, sed aliud, ex quo partialiter illud infertur; ergo non potest hoc credi ex fide, cum non participet rationem formalem et motivum proprium fidei.

Von vielen ältern Theologen wurde nun aber angenommen, auch ein bloß virtuell geoffenbarter Satz (eine eigentliche theologische Conclusion) werde Gegenstand der fides *divina*, sobald die Kirche denselben als Glaubensgegenstand proponire.

Suar. l. c. n. 11: Quod Ecclesia definit, Deus per Ecclesiam testificatur; Ecclesia autem definit talem veritatem in se ac formaliter; ergo iam Deus illam in se ac formaliter testificatur; ergo eo ipso est constituta sufficienter sub obiecto formali fidei.

Andere Theologen, namentlich die meisten Thomisten, widersprechen diesem Argumente. Das Zeugniß der Kirche, oder vielmehr der ihr verheißene Beistand des Heiligen Geistes, verbürge allerdings die absolute Wahrheit der betreffenden Sätze; jedoch könnten diese den Charakter wirklich geoffenbarter Wahrheiten dadurch nicht erst annehmen; sie müßten denselben also schon zuvor und an sich besessen haben; dann würden sie aber auch schon vor und unabhängig von der Erklärung der Kirche, wenigstens an sich betrachtet, Gegenstand der fides *divina* gewesen sein (§ 12, 4). Die Vertreter dieser letztern Auffassung bleiben also dabei, auch nach geschehener kirchlicher Definition seien die eigentlichen theologischen Conclusionen oder die in keiner Weise direct geoffenbarten Wahrheiten oder Thatsachen nur Gegenstand der sogen. fides *ecclesiastica*, d. h. einer zweifellosen, auf die unfehlbare Autorität der Kirche sich stützenden, mit der fides *divina* innerlich (sowohl hinsichtlich des Gegenstandes wie hinsichtlich des Princips, d. i. der Glaubensgnade) zusammenhängenden Ueberzeugung.

Näheres über diese Controverse siehe bei *Tournel.* l. c. Kleutgen a. a. O. I, 147. Scheeben a. a. O. I, 301. Al. Schmid, Wissenschaft und Autorität S. 130 ff.

Dritter Abschnitt.

Die dem kirchlichen Glauben entgegentretenden Irrthümer.

§ 15.

Die verschiedenen Arten derselben. Die sogen. theologischen Censuren.

Zur vollständigen Darlegung der kirchlichen Glaubensregel ist es unerläßlich, die möglichen Arten der Verletzung derselben durch irrige Lehren und die hierauf bezügliche lehramtliche Thätigkeit der Kirche zu erörtern.

1. Entsprechend den beiden Hauptarten katholischer Glaubenslehren, dem Dogma im engern Sinne und den sogen. kirchlichen Lehren, wird sich auch der

Charakter entgegenstehender Irrthümer im allgemeinen bestimmen. Die einzelnen möglichen Arten der Verletzung der katholischen Glaubensregel sind im theologischen wie im officiellen kirchlichen Sprachgebrauche ganz bestimmt bezeichnet in den sogen. notae oder censurae *theologicae* vel *ecclesiasticae*.

Man versteht darunter gewisse von der theologischen Wissenschaft (sententia *doctrinalis*) oder vom kirchlichen Lehramte (sententia *iudicialis*, iudicium dogmaticum) gefällte Urtheile über den heterodoxen oder sonstwie unkatholischen Charakter einer Lehre. Sie können entweder durch die betreffende Lehre selbst oder zunächst nur durch die Form, in welcher diese vorgetragen worden ist, veranlaßt worden sein. Werden dieselben von dem unfehlbaren Lehramt als solchem ausgesprochen, so sind sie in dem gleichen Sinne und Umfange unfehlbar wie die positiven Glaubensurtheile (§ 10; 14). Auch die Glaubenspflicht der Gläubigen ist in gleicher Weise zu bestimmen wie bei jenen.

2. Den bestimmtesten Charakter tragen die beiden Censuren der sententia oder propositio *haeretica* und der propositio *erronea* an sich.

a) Häretisch wird nämlich ein Satz genannt, welcher einer formell geoffenbarten Wahrheit (einem Dogma) direct (sei es contradictorisch oder conträr) widerspricht. Derselbe heißt formell häretisch (prop. *formaliter* haer.), wenn die entgegenstehende Wahrheit als eine geoffenbarte in genügender Weise von der Kirche proponirt ist (formelles Dogma); hingegen materiell häretisch (prop. *materialiter* haer.), wenn letzteres nicht der Fall ist (materielles Dogma, § 12, 4). Wenn das kirchliche Lehramt selbst jene Censur über eine Lehre ausspricht, so ist damit zugleich eine feierliche Erklärung oder Definirung (declaratio oder definitio) der durch dieselbe verletzten Wahrheit gegeben. Das contradictorische Gegentheil ist dann als definirtes katholisches Dogma und der verworfene Satz als formell häretisch anzusehen.

Man beachte noch *Suar.* l. c. disp. 19, sect. 2, n. 13: Ut propositio sit haeretica, duo requiruntur: unum est, ut propositio contraria sit *certissime* et *indubitanter* de fide; aliud est, ut altera propositio certissime et indubitanter illi repugnet. Diese Gewißheit beruht für den Einzelnen entweder auf der natürlichen Evidenz der Sache, oder auf einer Erklärung des unfehlbaren Lehramtes, oder auch auf der übereinstimmenden Lehre der kirchlichen Theologen.

b) Irrig (sent. *erronea*, error theologicus, error in fide) wird eine Lehre genannt, welche einer sichern theologischen Conclusion (oder sonstigen kirchlichen Lehre), die nicht formell geoffenbart ist, direct widerspricht. Auch hier gilt die oben (nach Suarez) hervorgehobene Bedingung. Durch die Verhängung dieser Censur erklärt das kirchliche Lehramt wiederum indirect, daß in der betreffenden Frage zunächst (oder mindestens) das contradictorische Gegentheil des verworfenen Satzes als katholische Lehre festzuhalten sei. So stellen demnach die beiden bisher genannten Censuren ein ganz bestimmtes Glaubensurtheil (*definitio* de rebus fidei) im eigentlichen Sinne des Wortes dar.

3. Diese Bestimmtheit ist bei den übrigen Censuren, aus deren großer Zahl wir nur die vorzüglichsten nennen, nicht in gleichem Maße gegeben; sie

bilden daher wohl insofern einen Theil der kirchlichen Glaubensregel (*iudicium* dogmaticum), als sie uns sagen, die censurirte Lehre sei unkirchlich und dürfe nicht festgehalten oder vorgetragen werden; aber sie bieten an sich noch keine genügende Grundlage, um den dogmatischen Charakter der gegentheiligen Lehre im einzelnen genau zu bestimmen. Durch die beiden oben zuerst genannten Censuren werden vom kirchlichen Lehramte immer zugleich ganz bestimmte Sätze als von allen festzuhaltende katholische Lehre vorgeschrieben (*definitio* positiva dogmatica); nicht so durch die übrigen.

a) Als der Häresie nahe kommend (sent. *haeresi proxima*) wird eine Lehre bezeichnet, von welcher nicht mit völliger Gewißheit gesagt werden kann, daß sie einem Dogma im engern Sinne widerspreche, obwohl überwiegende Gründe sich dafür geltend machen lassen. Diese Unbestimmtheit hat entweder ihren Grund darin, daß es in etwa zweifelhaft ist, ob die entgegenstehende Lehre formell geoffenbartes Dogma sei (sie ist nicht de fide, sondern nur proxima fidei), oder darin, daß es nicht über allen Zweifel erhaben ist, ob die zu censurirende Lehre einem kirchlichen Dogma wirklich widerspreche. Durch die fortschreitende kirchliche Lehrentwicklung können die beiden genannten Zweifel möglicherweise beseitigt werden. Es kann also auch geschehen, daß ein Satz, der in sich häretisch ist, zur Zeit nur von der genannten mildern Censur betroffen wird. Auch wird das kirchliche Lehramt insbesondere dann auf diese mildere Censur sich beschränken, wenn es aus guten Gründen die entgegenstehende Lehre noch nicht ausdrücklich als Dogma definiren will (siehe oben 2 a; § 12, 4).

b) Falsch (sent. *falsa*) nennt man eine Lehre, welche einer durchaus gewissen, allgemein anerkannten Wahrheit oder geschichtlichen Thatsache widerspricht, die zwar in keinem Sinne geoffenbart ist, jedoch in irgend einer innern, wenn auch nur entferntern Beziehung zum Glauben oder zum Lehramte der Kirche steht.

Diese Censur erhielt z. B. die Prop. IV. *Iansenii:* Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare.

c) Verwegen (sent. *temeraria*) heißt eine Lehre, welche in Bezug auf theologische Fragen (im Unterschied von feststehenden Glaubenswahrheiten; siehe § 12, 5) ohne genügende Gründe etwas der kirchlichen Lehre Fremdes oder etwas der wissenschaftlichen Auffassung der heiligen Väter oder der wohlbegründeten Lehre der Theologen Widersprechendes behauptet. So sind beispielsweise viele Sätze der Synode von Pistoja als temerär bezeichnet.

d) Der Begriff eines ärgernißerregenden (sent. *scandalosa*), eines blasphemischen, eines schismatischen, eines aufrührerischen Satzes (sent. *blasphema, schismatica, seditiosa*) läßt sich aus dem Namen selbst hinlänglich erkennen.

e) Der Häresie verdächtig (sent. *de haeresi suspecta* oder *haeresim sapiens*) wird eine Lehre genannt, die zwar an und für sich einen orthodoxen

Sinn haben könnte, jedoch vermöge der Umstände, unter welchen sie auftritt, vermöge des persönlichen Charakters oder des religiösen Standpunktes ihres Urhebers u. dgl. im häretischen Sinne scheint verstanden werden zu müssen.

So muß z. B. der Satz, daß der Sünder durch den Glauben die Rechtfertigung erlange (Trid. Sess. 6, c. 8), unter Umständen als haeresim sapiens bezeichnet werden, sofern der Verdacht vorliegt, daß damit die Rechtfertigungslehre der Reformatoren (*sola* fides) ausgedrückt werden soll. Vgl. Prop. 18 Syn. Pistor.

f) Uebelklingend (sent. *male sonans*) oder für fromme Ohren verletzend (sent. *piarum aurium offensiva*) wird ein Satz genannt, dem zwar ein kirchlicher Sinn unterlegt werden könnte, bei welchem jedoch entweder an sich oder vermöge der äußern Umstände eine unkirchliche Auffassung den vorwiegenden Charakter bildet. Manche Theologen betrachten die beiden genannten Censuren nicht als gleichbedeutend, und auch im einzelnen ist die Auslegung derselben streitig.

Vgl. *Tournel.*, App. l. c. *Melch. Can.* l. c. XII, 10. *Viva*, Damnatae theses ab Alex. VII., Innoc. XI. et Alex. VIII. necnon Iansenii ad theolog. trutinam revocatae (ed. XI, Patav. 1727), qu. prodroma. *Ripalda*, Adv. Baium et Baianos, disp. I. Kleutgen a. a. O. I, 136.

g) Als verfänglich (sent. *captiosa*) wird ein Satz bezeichnet, welcher vermöge einer künstlichen Fassung unter dem Scheine der Wahrheit oder der Frömmigkeit eine unkirchliche oder häretische Lehre zu verbergen sucht.

Mit dieser Censur belegte z. B. Pius VI. die Prop. 17 Syn. Pistor.: „Edocti ab Apostolo, spectemus mortem non iam ut naturalem condicionem hominis, sed revera ut iustam poenam culpae originalis“; quatenus sub nomine Apostoli subdole allegato insinuat mortem, quae in praesenti statu inflicta est velut iusta poena peccati per iustam subtractionem immortalitatis, non fuisse naturalem condicionem hominis, quasi immortalitas non fuisset gratuitum beneficium, sed naturalis condicio: captiosa, temeraria, Apostolo iniuriosa, alias damnata.

§ 16.

Die Unterschiede der Censuren hinsichtlich des Ursprungs und der Form.

1. Wie oben (§ 15, 1) angedeutet wurde, können solche Censuren über eine Lehre von der theologischen Wissenschaft oder von den kirchlichen Behörden ausgesprochen werden.

a) Wenn nur einzelne Theologen auf Grund ihrer persönlichen wissenschaftlichen Ueberzeugung eine Lehre als irgendwie verwerflich bezeichnen, so gilt bezüglich der Bedeutung dieses Urtheils jedenfalls der Grundsatz: Tantum valent, quantum probant. Wenn aber die kirchlichen Theologen beständig und einstimmig ein derartiges Urtheil fällen, so kommt diesem allgemeinen Consense die früher erklärte Geltung zu. Er ist, sofern es sich um eigentliche Glaubensfragen im engern oder weitern Sinne handelt, ein zuverlässiger Zeuge der Lehre der Kirche (§ 11, 5).

b) Wenn die Censur von dem unfehlbaren kirchlichen Lehramte selbst verhängt wird, so ist damit für alle Glieder der Kirche die früher bereits beschriebene Glaubenspflicht (der fides *divina* oder *ecclesiastica*), theils negativer theils positiver Art, begründet (§ 10; 15, 1. 2. 3).

c) Die Censurirung kann auch erfolgen von seiten einer officiellen kirchlichen Autorität, welche das unfehlbare Lehramt als solches nicht repräsentirt, wie z. B. von seiten eines einzelnen Bischofes oder einer römischen Congregation (Congr. *S. Officii*, Congr. *Indicis*). Solche Entscheidungen haben an und für sich, d. h. sofern sie nicht vom Papste ausdrücklich bestätigt und zugleich in seinem speciellen Auftrage als feierliche Glaubensurtheile publicirt werden, keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit und Irreformabilität.

Wenn die eben genannten Bedingungen zutreffen, so treten sie der Kirche entgegen als unfehlbare Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes (des obersten Lehrers der Kirche) selbst. Werden sie aber nur kraft eines allgemeinen Mandates des Papstes (oder auch nach erfolgter einfacher Gutheißung desselben) publicirt, so sind sie ihrer Natur nach bloße, dem Irrthum möglicherweise unterworfene, menschliche Gesetze (oder Urtheile), deren Geltung für das Gewissen, wie die der menschlichen Gesetze überhaupt, durch gewisse Umstände bedingt ist. Dazu gehört auch, daß sie bezüglich des Gegenstandes (materia legis) nicht mit der göttlichen Weltordnung, d. h. hier mit der Wahrheit und den durch sie auferlegten sittlichen Pflichten, in Widerspruch stehen (lex iusta, honesta). Sie verpflichten also dann im allgemeinen kraft der kirchlichen Jurisdictionsgewalt zum Gehorsam. Dieser umfaßt zunächst die Pflicht der äußern Unterwerfung, aber auch die der innerlichen Zustimmung, wofern nicht die Irrigkeit des betreffenden Urtheils evident ist. Wenn dieser letztere Fall einträte, so ergäbe sich für den von dem Urtheile Betroffenen das Recht bezw. die Pflicht ehrerbietiger Remonstration. Wenn diese nicht zum Ziele führen würde, so wäre der passive Widerstand, d. h. hier das bloße Stillschweigen über die censurirte Lehre, ohne innere Zustimmung zu der über sie verhängten Censur (silentium obsequiosum), berechtigt, immer vorausgesetzt, daß die Ungerechtigkeit der letztern für den Remonstranten, auch nach wiederholter Prüfung der verworfenen Lehre im Lichte des kirchlichen Glaubens, über allen Zweifel erhaben bleibt, und daß kein Urtheil in der Sache von seiten des Apostolischen Stuhles erfolgt. Activer äußerer Widerstand gegen die kirchliche Behörde durch Verbreitung der censurirten Lehre wäre in keinem Falle erlaubt.

Ueber die hier zur Anwendung kommenden Grundsätze über die Verbindlichkeit menschlicher Gesetze (bezw. Gebote oder richterlicher Urtheile) vgl. Simar, Lehrbuch der Moraltheologie (3. Aufl.) S. 59. Vgl. A. Schmid a. a. O. S. 160: „Ist aber dieses in hypothetischer Weise als Princip anzuerkennen, wie? Darf in thetischer Weise immer und alsogleich praktische Anwendung von demselben gemacht werden? Nein! Denn wie leicht ist die Evidenz oder Gewißheit der Unwahrheit oder Ungerechtigkeit autoritativer Aussprüche nicht eine nur vermeintliche auf seiten des einzelnen Subjectes? Wie bestechlich ist nicht der Richter in eigener Sache?

Zudem ist im allgemeinen wohl zu berücksichtigen, daß irgend welche Ausnahmen keine Regel begründen; im einzelnen kommt aber alles auf die concrete Natur jedes einzelnen Falles an." In dem Breve Pius' IX. *Tuas libenter* vom 31. Dec. 1863 heißt es: Sed cum agatur de illa subiectione, qua *ex conscientia* ii omnes catholici obstringuntur, qui in contemplatrices scientias incumbunt, ut novas suis scriptis Ecclesiae afferant utilitates, idcirco eiusdem conventus viri recognoscere debent, sapientibus catholicis *haud satis* esse, ut praefata *Ecclesiae dogmata* recipiant ac venerentur, verum etiam opus esse, ut se subiiciant tum *decisionibus*, quae ad doctrinam pertinentes *a Pontificiis Congregationibus* proferuntur, tum iis doctrinae capitibus, quae *communi et constanti Catholicorum consensu* retinentur, ut theologicae veritates et conclusiones ita certae, ut opiniones eisdem doctrinae capitibus adversae, quamquam haereticae dici nequeant, tamen aliam theologicam mereantur censuram. Vgl. *Franzelin*, De divina Trad. et Scriptura (ed. 2). Schol. I. p., thes. XII. *Palmieri*, Tract. de Rom. Pontif. c. 2, thes. 32, schol. 2.

2. Hinsichtlich der Form, in welcher die in Rede stehenden dogmatischen Urtheile von seiten der kirchlichen Behörden erlassen werden, sind folgende Verschiedenheiten zu bemerken:

a) Die deutlichste Form ist die, daß einzelne wörtlich oder dem Sinne nach angeführte Sätze je einzeln mit den ihnen gebührenden Censuren belegt werden.

So geschah z. B. die Verurtheilung der Propp. *Iansenii*, die der Sätze der Synode von Pistoja.

b) Es wird eine mehr oder minder große Zahl verwerflicher Sätze aufgeführt, und dann werden am Schlusse die ihnen beziehungsweise gebührenden Censuren genannt, ohne nähere Angabe darüber, welche bestimmte Censur je dem einzelnen Satze gelte (damnatio *in globo*).

So ist z. B. in den Decreten des Concils von Konstanz gegen Wiclef und Hus, in der Bulle Unigenitus gegen den Jansenisten Quesnel verfahren worden.

Hier steht es fest, daß jeder der aufgeführten Sätze wenigstens von einer der genannten Censuren betroffen sei und darum von niemand behauptet werden dürfe. Welche bestimmte Censur je den einzelnen Sätzen gebühre, muß aus ihrem Inhalte oder aus ihrer Form von der kirchlichen Wissenschaft erschlossen werden; manchmal bieten auch frühere Aussprüche des kirchlichen Lehramtes zu diesem Urtheile die nothwendige Grundlage. Bei einer solchen damnatio *in globo* ist also durchaus nicht jeder verworfene Satz sofort als häretisch, und das contradictorische Gegentheil als kirchliches Dogma anzusehen. Dies gilt namentlich auch von dem sogen. Syllabus (vom 8. December 1864). Hier sind nicht einmal die Censuren genannt, welche beziehungsweise die aufgeführten Sätze treffen; sie sind nur alle als in irgend einem Sinne von Papst Pius IX. bei verschiedenen Gelegenheiten verurtheilte Irrthümer (errores) bezeichnet. So ist der Syllabus zwar ein bindendes, im Auftrage des Papstes publicirtes Lehrurtheil (iudicium dogmaticum im weitern Sinne, keine definitio ex cathedra), jedoch bloß negativer Art, d. h. er bezeichnet wohl eine Reihe unzulässiger Lehren, aber er ist keine positive Glaubensregel,

weil er nicht ausdrücklich den Charakter der verworfenen Sätze angibt und darum auch weder eine directe noch eine indirecte Aussprache der entgegengesetzten katholischen Glaubenswahrheiten oder sonstigen Lehren enthält.

Kilber, Theol. Wirceb. IV, tr. 3, disp. 4, c. 2, a. 7, n. 244: Bullae *Unigenitus* non deest character definitionis dogmaticae ex eo, quod contra Quesnelli propositiones latae fuerint censurae, ut aiunt, *in globo*. Ratio est, quia hic defectus nec est iuris nec facti. *Non est defectus iuris:* quia per eiusmodi censuram in globo imprimis propositiones omnes constat reiiciendas, deinde intelligitur, nullam esse censuram, quae alicui saltem propositioni non conveniat. Unde postremo, quamvis vi Bullae et condemnationis distingui nequeat, quaenam nota cuilibet ex damnatis propositionibus debeatur, tamen id Theologorum studio et industria facile cognosci potest, et nullatenus ad rationem dogmatici iudicii necesse est, ut applicationem qualificationum ulterius determinet . . . atque ex eo (quoque constat), quod non summa claritas et individualis quasi determinatio in condemnationibus requiratur. *Nec est defectus facti,* quia consuetudinis ecclesiasticae est similis condemnatio, ut patet ex decretis Conc. Constant. adv. Wicleffum et Hussum, ex Bulla Leonis X. adv. Lutherum, ex Constit. Pii V., Gregorii XIII. et Urbani VIII. adv. Baium et Iansenium. Ibid. n. 245: Propositiones CI varii generis *sub diversis censuris* ac notis *respective* tantum damnantur; unde sequitur, *contradictorias* illis oppositas ad *varium* quoque *genus* pertinere, *eas non magis declarari veras, quam censurarum sensus exigat;* vi huius declarationis non unam potius prae alia propositionem determinari, plures inter illas ex alio quam *fidei* argumento depromi, nec esse revelatas, denique *nullam velut divina fide credendam determinate proponi.* Ganz dasselbe gilt von den Sätzen des Syllabus. In der Vorrede zu der von der Camera apostolica zu Rom publicirten Ausgabe des Syllabus heißt es: Conferre omnino oportet Litteras Encyclicas et Allocutiones, si qui *verum* sensum, in quo illae propositiones pontificia auctoritate perstringuntur, elicere velit. Vgl. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat u. s. f. (Freiburg 1872) S. 806 ff. *Rinaldi* S. J., Il valore del Sillabo. Roma 1888.

c) Eine noch unbestimmtere Form der Censurirung ist es, wenn eine Schrift oder ein Buch, welche verwerfliche Sätze enthalten, einfachhin verboten bezw. auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt werden, ohne jede nähere Bezeichnung der betreffenden Sätze oder der ihnen gebührenden Censur; oder auch unter bloß allgemeiner Hervorhebung des verwerflichen Charakters, den der Inhalt des Buches an sich trägt. Das kirchliche Verbot, irgend eine Lehre vorzutragen oder zu censuriren, ist eine einfache Disciplinarmaßregel und enthält an sich noch kein Urtheil über die dogmatische Qualität derselben (Beispiele hierfür s. u. § 104, 1; § 117, 2 e; § 150, 4 b). Es wird demnach nur das äußere Verhalten durch solche Verbote geregelt, aber keine Glaubenspflicht begründet; auch sind dieselben nicht irreformabel.

Vgl. *Viva* l. c. n. XX. *Ripalda* l. c. disp. I, sect. 4. 5.

Zweites Kapitel.

Die Aufgabe der katholischen Dogmatik.

§ 17.

Allgemeine Uebersicht.

Die katholische Dogmatik verfolgt ihrem Begriffe gemäß die zweifache Aufgabe, die katholische Glaubenslehre darzulegen und sie wissenschaftlich zu begründen.

1. Bezüglich der ersten Aufgabe wird es sich zunächst darum handeln, überall die Lehre der Kirche über die einzelnen Glaubensfragen genau und vollständig darzulegen. Dies folgt aus der katholischen Glaubensregel (s. o. das erste Kap.). Diese Darlegung wird sowohl das feierlich Entschiedene als auch das von dem ordentlichen Lehramte Verkündete umfassen. Die Quellen, aus denen beides zu entnehmen ist, wurden früher bereits genannt (§ 11). Sodann wird es darauf ankommen, an der Hand der kirchlichen Glaubensregel den Sinn der einzelnen Glaubenssätze möglichst genau und vollständig zu erklären. Hierbei wird es unerläßlich sein, einerseits die Gegensätze der Häresie, andererseits die Entwicklung der kirchlichen Lehre selbst zu berücksichtigen. So werden dann auch die Punkte zur Erörterung kommen, welche in der allgemeinen kirchlichen Lehrverkündigung nicht explicite enthalten sind, sowie die sogen. kirchlichen Lehren im engern Sinne und die theologischen Schulmeinungen.

2. Die wissenschaftliche Begründung der katholischen Glaubenslehre umfaßt wieder eine zweifache Aufgabe. Es muß zuerst die göttliche Wahrheit derselben erwiesen, d. h. gezeigt werden, daß sie wirklich in den Quellen der Offenbarung, der Heiligen Schrift und der Tradition, enthalten sei. Dieser Nachweis soll nicht dazu dienen, den Glauben des Katholiken erst zu begründen oder zu bewirken; daher geht derselbe auch nicht aus von dem positiven Zweifel (im Unterschied von dem bloß methodischen, wie er jeder Beweisführung zu Grunde liegt) an der Wahrheit des katholischen Dogmas. Die nächste Glaubensregel (die Lehrautorität der Kirche) wird vielmehr als erwiesen vorausgesetzt; die Wahrheit und Festigkeit des Glaubens bleibt unangetastet, nicht minder auch seine Freiheit und sein übernatürlicher Charakter als eines Geschenkes der Gnade Gottes.

Der Zweck jener Beweisführung ist vielmehr für den Katholiken a) eine gewisse Befestigung oder Vervollkommnung seines Glaubens. Sofern der Glaube seinem Wesen nach eine jeden Zweifel ausschließende Ueberzeugung ist, kann allerdings von einer Befestigung desselben nicht die Rede sein; sofern aber zum Begriffe einer festen Ueberzeugung auch die positive Hingabe an die Wahrheit gehört, sind Gradunterschiede, also auch eine Befestigung und Vervollkommnung desselben denkbar. Die Unterordnung unter das kirchliche Lehramt nämlich wird um so leichter und entschiedener stattfinden, die

Hingabe an die kirchliche Lehre um so wirksamer und lebendiger sein, je klarer die Identität der von Gott geoffenbarten und der von der Kirche als solche vorgetragenen Wahrheit auch im einzelnen (nicht bloß im allgemeinen auf Grund des göttlichen Charakters des kirchlichen Lehramtes) erkannt wird. Damit soll zugleich die Gefahr des Zweifels an der Wahrheit der kirchlichen Lehre mehr in die Ferne gerückt oder doch eine neue Waffe gegen denselben dargeboten werden. b) Den Einsprüchen der Häresie gegenüber wird durch den in Rede stehenden Beweis die ausschließliche Wahrheit und Berechtigung der katholischen Lehre dargethan. Hier wird sich in vielen Fällen mit wissenschaftlicher Evidenz ergeben, daß die häretische Lehre der göttlichen Offenbarung (insbesondere der Heiligen Schrift) geradezu widerspreche; in andern Fällen, wo die Heilige Schrift oder Tradition nicht explicite oder nur undeutlich über eine Frage sich äußern, wird sich wenigstens mit vollkommener Gewißheit darthun lassen, daß die häretische Auffassung keine irgendwie genügende Grundlage in der Offenbarung besitze, während die katholische Lehre mit genügender Sicherheit aus derselben begründet oder abgeleitet werden kann. c) Der zukünftige Lehrer des gläubigen Volkes wird durch diese Beweisführung in den Stand gesetzt, diesem seinem Berufe nachzukommen, den Glauben in andern zu begründen und zu vervollkommnen.

Ob bei der Darlegung und Begründung der Glaubenswahrheiten aus den Quellen der Offenbarung die analytische oder die synthetische Methode anzuwenden sei, wird je nach der Natur der einzelnen Gegenstände oder je nach der Art und Weise, wie die Kirche resp. die Quellen der Offenbarung sich darüber aussprechen, entschieden werden müssen. Vgl. Kleutgen a. a. O. V, 621.

3. Zur wissenschaftlichen Begründung des katholischen Dogmas dient ferner die speculative oder philosophische Beleuchtung desselben. Diese umfaßt einmal den Nachweis des innern wechselseitigen Zusammenhanges der kirchlichen Glaubenslehren selbst, sodann den Nachweis ihres Verhältnisses zur menschlichen Vernunft und zu den natürlichen Wissenschaften. In letzterer Hinsicht ist es die Aufgabe der Dogmatik, zu zeigen, daß die Wahrheiten des Glaubens weder mit den Gesetzen der Vernunft noch mit sichern Resultaten der Wissenschaft in Widerspruch stehen; sodann nachzuweisen, daß eine gewisse Aehnlichkeit und Verwandtschaft (Analogie) zwischen der übernatürlichen und der natürlichen Wahrheit bestehe, welche den Inhalt der erstern für die Vernunft in etwa aufhellt und sie ihr als annehmbar erscheinen läßt.

Hierbei bleiben der Glaube und die Autorität der Kirche stets das unverletzliche Fundament und die unverbrüchliche Regel alles Forschens und Erklärens. Der Zweck dieser wissenschaftlichen Arbeit ist die Befestigung des Glaubens in dem oben erklärten Sinne (2), sowie die Vervollkommnung desselben durch ein höheres Maß von Klarheit, Lebendigkeit und Einfluß auf das Leben; endlich die Vertheidigung der katholischen Wahrheit gegen die Einreden des Zweifels und des Unglaubens (Apologetik).

Die beiden zuerst genannten Aufgaben der Dogmatik, die Darlegung und die Begründung der Glaubenslehre aus den Quellen der Offenbarung, hat man früher mit dem gemeinsamen Namen der positiven Theologie bezeichnet, während die

zuletzt genannte Aufgabe als Gegenstand der scholastischen oder speculativen Theologie galt. Einzelne Seiten der einen wie der andern sind in neuerer Zeit wieder besondern Disciplinen zugewiesen worden (specielle Apologetik, Polemik, Symbolik).

§ 18.

Der biblische Beweis. Die Vulgata. Die biblische Theologie.

Die hier maßgebenden Principien sind von dem Tridentinischen und dem Vaticanischen Concil ausdrücklich definirt worden. Sie betreffen den Canon der heiligen Schriften, die Authenticität der Vulgata und die katholische Schriftauslegung.

1. Die Quellen der Offenbarung (Schrift und Tradition) sind wie diese selbst dem unfehlbaren Lehramte der Kirche von Gott anvertraut worden (das Alte Testament zugleich durch Vermittlung der Synagoge, das Neue Testament direct und ausschließlich durch die Apostel), um sie unversehrt von Geschlecht zu Geschlecht zu überliefern. Wenn also die Dogmatik es unternimmt, das katholische Dogma aus der Heiligen Schrift zu erweisen, so kann ihr zu diesem Zwecke nur die Form derselben dienlich sein, welche nach Umfang (Canon) und Inhalt (Integrität) als echte oder gültige Urkunde der Offenbarung von dem kirchlichen Lehramte verbürgt ist. In beiden gedachten Beziehungen hat die Kirche die sogen. Vulgata ausdrücklich als maßgebend erklärt und in gleichem Sinne eingeschärft, dieselbe müsse bei jeder Art Ausübung des kirchlichen Lehramtes (in rebus fidei et morum) als authentisch betrachtet werden.

Trid. Sess. 4, decr. de canon. scripturis: Si quis autem *libros ipsos integros, cum omnibus suis partibus,* prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro *sacris et canonicis* non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit, a. s. Vatic. Sess. 3, c. 2 (§ 3, 1). Trid. l. c. Decr. de editione et usu sacror. libr.: Insuper eadem sacros. Synodus considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si *ex omnibus latinis editionibus,* quae circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam pro *authentica* habenda sit, innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, *quae longo tot saeculorum usu in Ecclesia probata est,* in publicis lectionibus, disputationibus et expositionibus pro authentica habeatur; et ut nemo illam reiicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Die nähere Erklärung und Begründung dieser Sätze sowie der Beweis für die Echtheit und Integrität der Heiligen Schrift im allgemeinen bildet die wesentliche Aufgabe der Einleitungswissenschaft. Vgl. Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift, 1. Theil (4. Aufl.), S. 4 ff. Ueber die Vulgata insbesondere vgl. ebend. S. 42. 128. Derselbe, Geschichte der Vulgata. Mainz 1868. Reithmayr, Einl. in die canon. Bücher des Neuen Bundes (Regensburg 1852) S. 261. 286. *Pallavicino,* Historia Conc. Trid. VI, 17.

Ueber eine andere (z. B. eine griechische) Textesform sich auszusprechen, sah sich das Concil von Trient nicht veranlaßt. Es hatte die abendländische Kirche und ihre damaligen Bedürfnisse im Auge, darum ist nur von den *latinis* editionibus die Rede.

Die Vulgata ist (in der abendländischen Kirche) die einzige als authentisch (beweiskräftig) vom kirchlichen Lehramte anerkannte Form der Heiligen Schrift, d. h. nur in Bezug auf die Vulgata ist durch das kirchliche Lehramt verbürgt, daß in ihr die geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehren, welche in dem Urtexte enthalten waren, unversehrt enthalten sind, und darum auch erklärt, daß sie als beweiskräftige oder gültige Urkunde der Offenbarung bei Darlegung des kirchlichen Dogmas angesehen werden müsse.

2. Für die Dogmatik ergeben sich aus den angeführten kirchlichen Lehrentscheidungen folgende Grundsätze:

a) Wenn es sich darum handelt, die geoffenbarte Glaubenslehre aus der Heiligen Schrift zu schöpfen, so haben wir uns an die Vulgata zu halten. Andern lateinischen Uebersetzungen, dem hebräischen Texte oder dem griechischen sogen. textus receptus des Neuen Testamentes steht die Erklärung der Authenticität von seiten des kirchlichen Lehramtes nicht zur Seite. Wissenschaftlich mag sich dieselbe in weitem Umfange mit großer Sicherheit nachweisen lassen; jedoch diese bloß menschliche Bürgschaft genügt nicht, wo es sich um die Erkenntniß dessen handelt, was Gegenstand des göttlichen Glaubens sein soll (bezw. was Lehre der Kirche sei); dieses muß uns durch die unfehlbare göttliche Autorität der Kirche verbürgt sein. Dies gilt, wie von jedem einzelnen Glaubenssatze, so auch von der Heiligen Schrift als Quelle der Offenbarung im ganzen (siehe oben § 7).

b) Zum Zwecke der wissenschaftlichen Erklärung des Dogmas oder bei der Vertheidigung der katholischen Lehre gegen häretische Auffassungen ist es dem Katholiken nicht verwehrt, die Grundtexte zu Hülfe zu nehmen; in manchen Fällen kann dies sogar sehr nützlich oder nothwendig sein. Sollte sich aber jemals in rebus *fidei et morum* ein Widerspruch zwischen der Vulgata und einer andern Textesform herausstellen, so müßte die Vulgata als maßgebend betrachtet werden, d. h. ihre Lehre müßte als die von Gott geoffenbarte gelten.

Leo XIII. l. c. (§ 3, 3): Neque tamen non sua habenda erit ratio reliquarum versionum, quas christiana laudavit usurpavitque antiquitas, maxime codicum primigeniorum. Quamvis enim, ad summam rei quod spectat, ex dictionibus Vulgatae hebraea et graeca bene eluceat sententia, attamen si quid ambigue, si quid minus accurate inibi elatum sit, „inspectio praecedentis linguae", suasore Augustino, proficiet (*Aug.,* De doctr. christ. III, 4).

Sehr gut hat *Melch. Can.* l. c. II, 13 die tridentinische Lehre über die Autorität der Vulgata in folgenden Sätzen dargelegt: I. Editionem hanc veterem atque vulgatam, quam post tempora D. Hieronymi latina Ecclesia usurpavit, fidelibus esse retinendam in his omnibus, quae ad fidem et mores spectabunt. II. Si qua morum et fidei quaestio inter catholicos oriatur, eam definiri oportere per latinam hanc veterem editionem, cuius videlicet si aliquod testimonium alteram quaestionis partem confirmaverit, ea sit catholicis amplectenda; sin contra reprobaverit, reiicienda. III. In fidei ac morum disputatione non esse nunc temporis ad hebraica graecave exemplaria provocandum, nec ex iis certam controversiarum fidem esse faciendam. IV. In his quae ad fidem et mores pertinent, non esse latina exemplaria per hebraica vel graeca corrigenda. Vgl. *Cornely,* Histor. et crit. introductio in utriusque testam. libros sacr. (Par. 1885) p. 419—480.

3. Wie das kirchliche Lehramt uns die Heilige Schrift als Quelle der Offenbarung vermittelt, so steht demselben auch, kraft der gleichen göttlichen Sendung, in rebus *fidei et morum* die unfehlbare, allein gültige Auslegung derselben zu. Daher darf die biblische Beweisführung in der Dogmatik sich nie in Widerspruch setzen mit der Schriftauslegung der Kirche oder von ihr auch nur abweichen; diese muß vielmehr ihr Leitstern und zugleich der Prüfstein aller ihrer Ergebnisse sein. Die kirchliche Schriftauslegung tritt uns aber entgegen bald in der officiellen kirchlichen Erklärung einzelner Schriftstellen, bald in der von der Kirche verkündeten Glaubenslehre im ganzen, bald in der übereinstimmenden Lehre und Schriftauslegung der heiligen Väter, als authentischer Zeugen der apostolischen Tradition und der Kirchenlehre (§ 11, 4).

Vgl. Trid. und Vatic. (§ 11, 4). Prof. fidei Trid.: Item Sacram Scripturam iuxta eum sensum, quem tenuit et tenet S. Mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione sacrarum scripturarum, admitto; nec eam umquam nisi iuxta unanimem consensum Patrum accipiam et interpretabor. Vgl. übrigens § 10, 5 c. Beispiele einzelner vom kirchlichen Lehramte ausdrücklich und feierlich erklärter Schriftstellen siehe Conc. Milev. II, can. 2; Trid. Sess. 5, can. 4 (Röm. 5, 12); Sess. 13, c. 1 (Matth. 26, 26. 28. 1 Kor. 11, 23); Sess. 14 de s. Poen. Sacr. c. 1, can. 3 (Joh. 20, 22); Sess. 14 de Sacr. extr. Unct. c. 1, can. 1 (Jac. 5, 14). Vatic. Sess. 4, c. 1. 4 (Matth. 16, 18. 19. Joh. 21, 15 ff. Luc. 22, 32) u. a. Die Zeugnisse des hl. Irenäus, Vincentius von Lerin u. a. siehe oben § 7, 3. Vgl. Reithmayr, Lehrb. der bibl. Hermeneutik S. 76—94.

4. In formeller Hinsicht sind Genauigkeit (sowohl bezüglich der angerufenen Schriftstellen an sich wie auch bezüglich ihrer Auslegung), Vollständigkeit und Uebersichtlichkeit die wesentlichen Eigenschaften des biblischen Beweises. Er muß alle Stellen, welche die einzelnen Dogmen betreffen, berücksichtigen. Dies ist um so nothwendiger, wenn in der Heiligen Schrift ein und dieselbe Wahrheit an verschiedenen Orten je unter verschiedenen Gesichtspunkten besprochen wird (z. B. die Rechtfertigungslehre beim hl. Paulus und im Jacobusbrief). Sodann ist der innere Fortschritt der Offenbarung selbst, wie er in der Heiligen Schrift sich ausprägt, zu berücksichtigen, insbesondere auch das wechselseitige Verhältniß des Alten und des Neuen Testamentes. Letzteres führt in vielen Punkten die Offenbarung des Alten Testamentes weiter fort, gibt über vieles deutlichere, bestimmtere oder auch ganz neue Belehrungen (z. B. Trinität, Gnadenlehre, Sacramente); umgekehrt ist aber auch einzelnes im Alten Testamente ausführlicher oder nachdrücklicher gelehrt als im Neuen Testamente (Attribute Gottes, Schöpfung, Engellehre).

In allen genannten Beziehungen ist die biblische Theologie eine willkommene Hülfswissenschaft der Dogmatik. Sie bereitet ihr das Material für den biblischen Beweis, indem sie die biblische Lehre über die einzelnen Punkte vollständig und nach ihrer fortschreitenden oder doch mannigfaltigen Entwicklung in den verschiedenen Theilen der Heiligen Schrift darstellt.

Näheres über Begriff und Aufgabe der biblischen Theologie vgl. Simar, Die Theologie des hl. Paulus (2. Aufl., Freiburg 1883), Einl. Mit Recht sagt Kuhn, Kathol. Dogmatik I (2. Aufl.), 212: „Keinenfalls kann das gewöhnliche, ganz atomistische Beweisverfahren genügen und der Dogmatik als Wissenschaft anstehen. Bei solchem Verfahren läßt sich alles aus der Schrift heraus oder vielmehr in sie hinein beweisen. Es kommt überall auf den Zusammenhang an, und es wäre eigentlich zu fordern, daß der biblische Beweis des Dogmas durch Aufstellung des biblischen Lehrbegriffes (biblische Theologie) geliefert würde. Weil aber die Structur des biblischen Lehrbegriffes mit der des dogmatischen Systems nicht unmittelbar congruirt, so nimmt die biblische Theologie mit Recht ihre eigene Stelle in dem Umkreis der theologischen Disciplinen ein, und die biblische Beweisführung der Dogmatik bleibt darauf angewiesen, den dem dogmatischen Locus entsprechenden Passus der Bibellehre so vollständig und zusammenhängend, als es bei solcher Zertheilung noch möglich ist, darzulegen."

§ 19.

Der Traditionsbeweis. Die Dogmengeschichte.

1. Durch den Traditionsbeweis soll im einzelnen dargelegt werden, daß der gegenwärtige Glaube der Kirche der von Christus und den Aposteln verkündigte und seitdem unversehrt bewahrte und überlieferte, oder daß derselbe wahrhaft apostolisch sei; zugleich soll ein richtiges und tieferes Verständniß der kirchlichen Lehre dadurch vermittelt werden. Hierbei muß die Dogmatik, damit die Beweisführung vollständig und übersichtlich sei, die Quellen der apostolischen Tradition und der kirchlichen Lehrverkündigung der ersten Jahrhunderte (§ 6; 11) je nach ihrer chronologischen Folge und ihrem sonstigen Zusammenhange zu Rathe ziehen; und zwar mit möglichster Vollständigkeit, in allen Fällen aber in so weitem Umfange, als es nöthig ist, um die apostolische Ueberlieferung oder den kirchlichen Glauben zu der bestimmten Zeit, um welche es sich handelt, mit Sicherheit zu constatiren.

Vgl. die Aeußerungen des Vincentius von Lerin u. a. § 11, 4.

Ferner muß die früher (§ 8) erklärte Entwicklung der kirchlichen Lehre stets berücksichtigt werden, namentlich also auch der Unterschied der fides et doctrina *explicita* vel *implicita*. Man darf nicht erwarten, daß alle Lehren ohne Ausnahme von Anfang an in gleich deutlicher und ausdrücklicher Weise in der Tradition oder in der Kirchenlehre ausgesprochen werden. Nur das wird bei allen Glaubenslehren zu erweisen sein, daß sie in irgend einer Form, wenn auch nur implicite, im kirchlichen Glauben oder im kirchlichen Leben zu allen Zeiten vorhanden waren. Es wird sich zeigen lassen, daß nie ein schlechthin neues, nicht-apostolisches Dogma aufkam (permutatio fidei); bei den meisten Lehren ergibt es sich aber mit völliger Gewißheit, daß sie deutlich und explicite von der apostolischen Zeit her in der Kirche Gegenstand des Glaubens gewesen sind.

Ueber die richtige Deutung des Spruches: Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus, siehe oben § 7, 3 c und § 8, 2. In Bezug auf die Schriften der

heiligen Väter als Quellen der kirchlichen Lehrentwicklung beachte man noch *Petav.*, Theol. dogm. Proleg. c. 2, 10: Duo ad extremum in usu Patrum observare convenit. Alterum quod *Theodoretus* in tertio Dialogo adversus haereses notavit: saepe modum illos excessisse in disputandis ac declarandis divinis dogmatibus, *cum adversus Ecclesiae hostes pugnam consererent. Quod ipsum agricolis quoque stirpium cultoribus usu venit: qui cum incurvam aliquam plantam viderint, non solum ad rectam normam erigunt, sed etiam ultra directum in partem alteram inflectunt, ut ex vehementiori in contrariam inclinatione ad rectum statum perducatur.* . . . Alterum, non omnibus in libris ac locis omnia tractare ac tradere veteres; sed in unum aliquid intentos alia praetermittere, aut levius atque obscurius exponere. Praesertim de quibus nulla adhuc exorta quaestio sit, aut adversantium haeresum veluti tempestas ac procella, contra quam acriore studio vigilantiaque niti oporteat. Tum enim incuriosos illos, ac minus accuratos securitas ipsa reddit, quae stulte ac maligne ad praeiudicium trahatur deprehensi damnatique postmodum erroris. Vgl. § 8, 4; 11, 4.

2. Für die sichere und genaue Führung des Traditionsbeweises ist die Dogmengeschichte eine nützliche Hülfswissenschaft der Dogmatik. Sie ist die wissenschaftliche Darstellung der im Laufe der Zeiten erfolgten Entwicklung der kirchlichen Glaubenslehre. Jene Entwicklung legt sie sowohl an sich wie in ihren Ursachen oder Veranlassungen dar; sie richtet ihr Augenmerk nicht bloß auf die feierlichen Lehrentscheidungen, sondern auch auf die gewöhnliche, stetig fortdauernde Lehrthätigkeit der Kirche. So setzt sie die Dogmatik in stand, nicht bloß im allgemeinen die Entwicklung der kirchlichen Lehre zu übersehen und zu berücksichtigen, sondern auch jedes einzelne Zeugniß oder Document, worauf sie sich beim Traditionsbeweise stützt, gemäß seinem Ursprunge und geschichtlichen Zusammenhange richtig aufzufassen und zur Geltung zu bringen.

Vgl. *Petav.* l. c. (1). Kuhn a. a. O. S. 221: „Der Traditionsbeweis ist nicht so viel als Dogmengeschichte. Zwar verfolgt er die objective Entwicklung des Dogma, die eine successiv fortschreitende und folglich geschichtliche ist; aber die Geschichte derselben geht ihn nichts an. . . . Ihn interessirt nur die Erkenntniß, daß die Wahrheit, welche dem geschichtlichen Verlauf der Dogmenbildung zu Grunde liegt, unverändert dieselbe geblieben, zu keiner Zeit wesentlich verändert worden sei (weder durch Zusätze noch durch Weglassungen); . . . daß die kirchliche Lehre vielmehr von Anfang an alle jene Lehrbildungen, welche eine andere Grundlage und ein anderes bewegendes Princip als die Ueberlieferung zu erkennen gaben, abgewiesen und mit dem Merkmal der Häresie von sich ausgeschieden habe. So verfolgt er die Geschichte der Lehrentwicklung um des sich durch sie hindurchziehenden rothen Fadens willen; aber eine Geschichte dieser Entwicklung liefert er nicht."

§ 20.

Die speculative Aufgabe.

A. Die systematische Anordnung des Lehrstoffes.

1. Wenn es zu den wesentlichen Erfordernissen einer jeden Wissenschaft als solcher gehört, daß sie die in ihren Bereich fallenden Gegenstände syste-

matisch, d. h. in einer der Natur derselben entsprechenden Ordnung oder nach ihrem innern Zusammenhange, darstelle, so muß dieses Gesetz auch auf die Dogmatik Anwendung finden. Sie muß die christlichen Glaubenslehren systematisch, d. i. in der ihrem innern wechselseitigen Zusammenhange entsprechenden Ordnung, zur Darstellung bringen. Diese Forderung ist hier um so unerläßlicher, weil die Glaubenslehren an sich ein in allen seinen Theilen wunderbar vollkommenes und harmonisches System bilden, welches der göttlichen Weisheit und Liebe seinen Ursprung verdankt, so daß es dem Menschen hier nur obliegen kann, soviel die Beschränktheit seiner Erkenntniß es ihm gestattet, den göttlichen Gedanken nachzuspüren und an ihrer Hand die Wissenschaft des Glaubens zu gestalten. Je treuer diese letztere das in der Heilsoffenbarung selbst verborgene objective System göttlicher Thaten und Wahrheiten zur Anschauung bringt, um so mehr wird sie den Forderungen der Wissenschaft entsprechen, und um so mehr Licht wird sie dadurch über ihren Gegenstand verbreiten.

2. Die Grundlinien dieses Systems sind der Dogmatik mit den darzustellenden Glaubenssätzen selbst in der Lehre der Kirche, insbesondere in den kirchlichen Glaubensbekenntnissen, gegeben. Schon in dem Apostolischen Symbolum treten als solche klar hervor der Glaube an den dreieinigen Gott und die Offenbarungen Gottes nach außen (Erschaffung der Dinge, Erlösung, Heiligung und Vollendung). Das Gleiche wiederholt sich in den spätern Glaubensbekenntnissen, jedoch mit dem Unterschiede, daß einzelne derselben die drei göttlichen Personen nicht erst der Reihe nach, je in Verbindung mit den aufeinanderfolgenden Werken Gottes nach außen, erwähnen (wie das Apostolische Symbolum), sondern zunächst den Glauben an die drei göttlichen Personen und ihr wechselseitiges Verhältniß vollständig aussprechen und daran erst die Hauptsätze über die göttlichen Offenbarungen anreihen.

So z. B. das von dem vierten Lateranconcil (1215) aufgestellte Glaubensbekenntniß (cap. 1). Andere Symbole, wie z. B. das Nicänisch-Konstantinopolitanische, die Professio fidei Tridentina, stellen sich als bloße Erweiterungen oder genauere Ausführungen des Apostolischen Symbolums dar. Vgl. Cat. rom. P. I, c. 1, q. 4. *S. Thom.* 1, q. 1, a. 7: Respondeo dicendum, quod Deus est subiectum (d. i. der Hauptgegenstand, auf welchen die ganze Wissenschaft sich bezieht) huius scientiae. Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum; sicut homo et lapis referuntur ad visum, in quantum sunt colorata; unde coloratum est proprium obiectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem. Unde sequitur, quod Deus vere sit subiectum huius scientiae. Daher auch die innere Einheit dieser Wissenschaft. Ibid. a. 2 ad 1: Sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo; sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum ut ad principium vel finem. Unde unitas huius scientiae non impeditur.

3. Aus der Natur der Sache ergibt sich demnach die Eintheilung der Dogmatik in zwei Haupttheile, von denen der erste Gott an sich, d. i.

sein Wesen und seine Dreipersönlichkeit, der zweite die Offenbarungen Gottes nach außen oder die Beziehungen Gottes zu den Geschöpfen zum Gegenstande hat. Die Hauptglieder des ersten Theiles sind demnach: I. Die Lehre von Gottes Wesen und Attributen. II. Die Lehre von der göttlichen Trinität.

Die Offenbarungen Gottes nach außen bezwecken in ihrer zeitlichen Folge zunächst die Erschaffung des Endlichen sowie die Erhebung der vernünftigen Geschöpfe zu einer übernatürlichen Theilnahme an dem göttlichen Leben, oder die ursprüngliche Ordnung der Natur und der Gnade; sodann beziehen sie sich auf die geschöpfliche Sünde und bezwecken die Wiederherstellung der durch die Sünde zerstörten übernatürlichen Gnadenordnung für den Menschen. Hier erscheint die Erlösung in Christo als der Mittelpunkt und als das eigentliche Endziel aller Offenbarungen Gottes. Diese wird ihre Wirkungen im Vollmaße entfalten, und es wird die zeitliche Entwicklung der Offenbarungen Gottes sowie des geschöpflichen Lebens zum Abschluß gebracht werden durch die Vollendung aller Dinge am Ende der Zeiten, welcher für den einzelnen Menschen eine vorläufige Vollendung im beschränktern Sinne je am Ende seines irdischen Lebens entspricht. Hieraus ergeben sich die drei Hauptglieder des zweiten Theiles:

I. Die ursprüngliche Ordnung der Natur und der Gnade: die Erschaffung der Welt; die göttliche Welterhaltung und Regierung im allgemeinen; die vernunftbegabten Geschöpfe, Engel und Menschen, insbesondere; Erhebung derselben in die übernatürliche Ordnung der Gnade; der Sündenfall der Engel und der Menschen, an sich und in seinen Folgen betrachtet.

II. Die Wiederherstellung der übernatürlichen Gnadenordnung für den gefallenen Menschen: die Person des Erlösers und sein Werk; die fortdauernde Ausführung der von Christo begründeten Heilsordnung durch den Heiligen Geist; die Gnade als inneres Princip der Erlösung und Heiligung; die Kirche als äußere Heilsanstalt und Gemeinschaft der Erlösten; die der Kirche anvertrauten Heils- und Gnadenmittel der Lehre, des heiligen Opfers, der Sacramente.

III. Die Vollendung des einzelnen Menschen und der geschaffenen Welt im allgemeinen: der Tod und das besondere Gericht; die jenseitige ewige Vergeltung; der Reinigungsort; die Auferstehung; das allgemeine Gericht; das Weltende.

§ 21.

Fortsetzung.

B. Die speculative Beleuchtung der Glaubenslehren. Glaube und Wissen.

1. Wie diese Seite der dogmatischen Wissenschaft aufzufassen sei, wurde oben (§ 17) im allgemeinen bereits angedeutet. Es gilt, das Verständniß der Heilslehren so viel als möglich aufzuhellen und zu vertiefen durch den Nachweis ihres innern Zusammenhanges; sodann dieselben, unbeschadet ihres übernatürlichen Charakters, der menschlichen Vernunft näher zu bringen oder sie trotz ihrer Unbegreiflichkeit der Vernunft doch als wohl annehmbar erscheinen zu lassen. Letzteres geschieht entweder durch die Beseitigung von scheinbaren

Widersprüchen zwischen beiden Gebieten der Erkenntniß, dem des Glaubens und dem der Vernunft, oder durch den Nachweis einer gewissen Aehnlichkeit zwischen den höheren Wahrheiten des Glaubens und den natürlichen Vernunfterkenntnissen, zwischen den Erscheinungen der natürlichen geschöpflichen Ordnung und dem Inhalte der übernatürlichen Gnadenordnung.

Man verleugnete den übernatürlichen Charakter des Glaubens sowie der Glaubensgeheimnisse selbst, wenn man der Speculation die Aufgabe zuwies, alle christlichen Dogmen für die Vernunft begreiflich oder sie zum Gegenstande des Wissens zu machen, sei es, daß man ihre innere Wahrheit im eigentlichen Sinne philosophisch beweisen oder sie alle aus einigen Grundwahrheiten mit logischer Nothwendigkeit ableiten wollte. Nur die sogen. natürlichen religiösen Wahrheiten (die praeambula fidei) können im strengen Sinne Gegenstand der philosophischen Erkenntniß und Beweisführung sein; im übrigen aber ist das Gebiet des Glaubens von dem des Wissens sowohl hinsichtlich des Erkenntnißobjectes wie hinsichtlich des Erkenntnißprincips wesentlich verschieden. Die übernatürlichen von Gott geoffenbarten Wahrheiten können hienieden allzeit nur mittelst des Glaubens erkannt oder erfaßt werden und bleiben, auch nachdem dies geschehen, für die Vernunft stets in ein undurchdringliches Dunkel (der Unbegreiflichkeit) gehüllt.

Vgl. § 17, 3. *Raym. Lull.*, Prop. damn. 96. Vatic. Sess. 3, c. 4: Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, *duplicem* esse *ordinem cognitionis*, non solum *principio*, sed *obiecto* etiam *distinctum:* principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; obiecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus, innotescere non possunt ... Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; numquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt. Divina enim mysteria *suapte natura* intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem (2 Cor. 5, 7) ... Neque enim fidei doctrina ... (siehe oben § 8, 1). Ibid. can. IV, 1: Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari, a. s. Syll. prop. 9: Omnia indiscriminatim dogmata religionis christianae sunt obiectum naturalis scientiae seu philosophiae, et humana ratio historice tantum exculta potest ex suis naturalibus viribus et principiis ad veram de omnibus etiam reconditioribus dogmatibus scientiam pervenire, modo haec dogmata ipsi rationi tamquam obiectum proposita fuerint. Siehe unten n. 2. *S. Thom.* unten § 23, 2.

2. So strenge die wesentliche Verschiedenheit der beiden Gebiete und Arten der Erkenntniß, des Glaubens und des Wissens, festgehalten werden muß, ebenso strenge muß auch die Annahme ausgeschlossen bleiben, als könne

ein Gegensatz oder Widerspruch zwischen beiden stattfinden. Eine evidente oder durchaus gewisse Vernunftwahrheit kann niemals einer geoffenbarten Wahrheit widersprechen, oder umgekehrt. a) Ein solcher Widerspruch würde auf Gott selbst zurückfallen, da er ebensowohl der Urheber der Vernunft und der Denkgesetze wie auch der übernatürlichen Offenbarung ist. Vernunft und Offenbarung sind nur verschiedene Mittel, durch welche Gott selbst dem Menschen eine Theilnahme an seiner eigenen Erkenntniß ermöglichen will. So wenig nun die göttliche Erkenntniß selbst Widersprüche in sich schließen kann, ebenso unmöglich ist es, daß Gott dem Menschen solche als Wahrheiten durch die Vernunft oder den Glauben aufnöthige. b) Auch kann, objectiv betrachtet, die eine Wahrheit der andern nicht widersprechen. Wo daher ein Widerspruch zwischen Glauben und Wissen (Vernunft und Offenbarung) sich zeigt, beruht derselbe auf bloßem Scheine, sei es, daß die vorgebliche Vernunftwahrheit nur eine irrige oder doch nicht genügend begründete Meinung war; sei es, daß der in Frage stehende Glaubenssatz nicht wirklich ein solcher, d. h. nicht von Gott geoffenbart war oder doch falsch (nicht im Sinne der Kirche) aufgefaßt wurde. Hiermit ist die Aufgabe, welche der Dogmatik (bezw. der Apologetik) in dieser Richtung obliegt, genügend bezeichnet.

Later. V: Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus; et ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus. Vatic. l. c.: Verum etsi fides sit supra rationem, *nulla* tamen *umquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest:* cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit; Deus autem negare se ipsum non possit, nec verum vero umquam contradicere. Inanis autem huius contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur. Conc. Prov. Vienn. (1858) Tit. I, c. 4: Cum veritas una sit et Ecclesia in eis, quae fidei depositum attinent, neque falli neque fallere possit, in iis, quae fidei depositum directe vel indirecte attinent, philosophorum placita iuxta Ecclesiae doctrinam et mentem reformanda sunt, licet speciosis rationum momentis commendari posse videantur, aut eorum auctores inter artium humanarum magistros clari habeantur. Vgl. *Leo XIII.*, Encycl. *Aeterni Patris* (4. Aug. 1879).

S. Thom. c. Gent. I, 7: Ea (enim), quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare; nec id quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis, quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse. — Item, illud idem, quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat ficte; quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quidquid igitur principiis huiusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium; non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

3. Trotz ihrer wesentlichen Verschiedenheit stehen die beiden Gebiete der natürlichen und der übernatürlichen Erkenntniß einander nicht fremd gegenüber. Zunächst schon aus dem Grunde, weil sie einen gewissen Kreis von Wahrheiten miteinander gemein haben. Es sind dies die natürlichen religiösen Wahrheiten, oder die sogen. praeambula fidei. Diese bilden einerseits die Voraussetzung und Grundlage des übernatürlichen Glaubens; anderseits empfangen sie durch die übernatürliche Offenbarung eine unmittelbar göttliche Bestätigung, weitere Aufhellung und Ergänzung. So können und sollen beide Arten der Erkenntniß in dem gläubigen Geiste zu einer lebendigen Einheit sich miteinander verbinden und sich wechselseitig stützen und ergänzen.

Ferner sind beide Gebiete der Erkenntniß auch dadurch einander verwandt, daß die ihnen eigenthümlichen Objecte beiderseits Gottes Gedanken und Werke sind und darum auch gleicherweise, wiewohl in verschiedenem Maße oder Grade, Spuren oder endliche Abbilder der göttlichen Vollkommenheiten in sich schließen. Jene Objecte sind die geschaffene Welt und die natürliche Weltordnung einerseits (Vernunft), und die übernatürliche Heils- und Gnadenordnung anderseits (Offenbarung). So kommt es, daß die vom Glauben erleuchtete Vernunft in der Lage ist, auf dem Gebiete der natürlichen Erkenntniß Bilder oder Analogien der übernatürlichen Geheimnisse zu entdecken. Diese Aehnlichkeiten dienen dann dazu, ihr das Verständniß jener Geheimnisse irgendwie aufzuhellen; zugleich aber findet sie darin, neben der bereits vorhandenen absoluten Glaubensgewißheit, welche sich auf die Autorität Gottes gründet und ein Werk der Gnade ist, eine untergeordnete, mehr oder minder zutreffende (aber nie zwingende) Bestätigung für die Wahrheit der Glaubensgeheimnisse; sie erscheinen nun auch der vom Glauben erleuchteten Vernunft an sich als mehr oder minder annehmbar (Congruenzbeweise).

Vatic. Sess. 3, c. 4 (siehe oben n. 1). Ibid.: Neque solum fides et ratio inter se dissidere numquam possunt, sed *opem quoque sibi mutuam ferunt*, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret, eiusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat; fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur, eamque multiplici cognitione instruat. Conc. Prov. Vienn. Tit. I, c. 4: Cum maior et excellentior quam Dei cognitio non habeatur, ei promovendae cuncta, quae studiis humanis erui possunt, iustissime impenduntur, summaque humanae scientiae gloria in eo reponitur, quod locum debitum servans verbo Dei explanando et praeiudiciis, quae aditum ei praecludunt, abigendis inservire queat.

S. Thom., Op. 70 (s. Boëth. de Trin.), q. 2, a. 3: Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur, quod eam non tollunt, sed magis perficiunt: unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis cognitionis nobis naturaliter inditum. Quamvis autem naturale lumen mentis humanae sit insufficiens ad manifestationem eorum quae per fidem manifestantur, tamen impossibile est, quod ea quae per fidem nobis traduntur divinitus, sint contraria his quae per naturam nobis sunt indita; oporteret enim alterum esse falsum; et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus esset nobis auctor falsitatis, quod est impossibile. Sed magis, cum in imperfectis

inveniatur aliqua imitatio perfectorum, quamvis imperfecta, in his quae per naturalem rationem cognoscuntur, sunt quaedam similitudines eorum quae per fidem tradita sunt. Sicut autem sacra doctrina fundatur super lumen fidei, ita philosophia super lumen naturale rationis: unde impossibile est, quod ea quae sunt philosophiae, sint contraria eis quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis. Continent tamen quasdam similitudines eorum et quaedam ad ea praeambula, sicut natura praeambula est ad gratiam. Si quid autem in dictis philosophorum inveniatur *contrarium* fidei, hoc non est philosophiae, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis. Et ideo possibile est, ex principiis philosophiae huiusmodi errorem refellere, vel ostendendo omnino esse *impossibile*, vel *non esse necessarium*. Sicut enim ea quae fidei sunt, non possunt demonstrative probari, ita quaedam contraria his non possunt demonstrative ostendi esse falsa, sed potest ostendi, non esse ea necessaria. Sic igitur in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. *Primo* ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necessaria sunt in fidei scientia; ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum, et huiusmodi vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. *Secundo* ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut *Aug.* in lib. de Trin. utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem. *Tertio* ad resistendum his quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria. Vgl. c. Gent. I, 8: Considerandum etiam videtur, quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent (videlicet quod sunt, et bonae sunt), ita tamen imperfectum, quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile; non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Humana igitur ratio ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet, quod ad eam potest aliquas veras similitudines colligere; quae tamen *non sufficiunt* ad hoc, quod praedicta veritas quasi *demonstrative* vel per se intellecta *comprehendatur*. Utile tamen est, ut in huiusmodi rationibus quantumcumque debilibus se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio; quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est. C. 9 (siehe unten § 23, 2). Als Beispiel vgl. auch *Anselm.*, Monol. 66. 67 (ebend.). Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erkenntniß (Würzburg 1856) 2. Buch. H. Hagemann, Vernunft und Offenbarung. Freiburg 1869. Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie II (Freiburg 1879), 448 ff. Kleutgen a. a. O. V, 688 ff. Heinrich a. a. O. II, § 113 ff. Scheeben a. a. O. § 47 ff.

Drittes Kapitel.

Kurzer Ueberblick über die Geschichte der katholischen Dogmatik.

§ 22.

I. Das patristische Zeitalter.

In Bezug auf die geschichtliche Entwicklung der Dogmatik als der wissenschaftlichen Darstellung der kirchlichen Glaubenslehre lassen sich drei Hauptepochen unterscheiden: das patristische Zeitalter, die Periode der Scholastik und die neuere Zeit.

1. Von Anfang an sah sich die Kirche bei ihrer Glaubenspredigt in unvermeidliche Kämpfe mit den mannigfaltigsten Gegensätzen und Widersprüchen verwickelt, welche theils die göttliche Wahrheit der christlichen Lehre sowie die Existenzberechtigung der Kirche selbst bestritten, theils die Reinheit und Unversehrtheit ihres apostolischen Glaubens bedrohten. Die Gegensätze der erstern Art waren das ausgeartete Judenthum, welches in der von Christus gestifteten Kirche die Verwirklichung seiner messianischen Hoffnungen nicht zu finden vermochte; sodann der heidnische Staat und in dessen Diensten die heidnische Wissenschaft, welche es unmöglich verkennen konnten, daß, wenn die christliche Weltanschauung den Sieg erränge, die auf atheistischer Grundlage erbaute heidnische Staats- und Gesellschaftsordnung in ihrer Existenz bedroht wäre. Gegensätze der zweiten Art bildeten die mannigfaltigen Häresien, deren erste Anfänge schon zur Zeit der Apostel in den judaisirenden Parteien hervortraten, und deren Verirrungen sich zuletzt in der Leugnung der Gottheit Christi und in dem Doketismus zuspitzten. Zu ihnen gesellte sich bald die häretische Gnosis, welche vermöge ihrer dualistischen oder pantheistischen Weltanschauung den ganzen Bau des christlichen Glaubens zu zertrümmern drohte. Daran schlossen sich in langer Reihe die vielgestaltigen Häresien, welche nacheinander alle Hauptwahrheiten des Glaubens, von dem Geheimnisse der Trinität angefangen bis zur Lehre von der Erbsünde und von der Gnade und von der christlichen Bilderverehrung, kurz, die theologischen wie auch die christologischen und anthropologischen Lehren in den wesentlichsten Punkten leugneten oder zu fälschen suchten.

Diesen thatsächlichen Verhältnissen entspricht naturgemäß die Gestalt und Entwicklung der kirchlichen Literatur innerhalb der ersten sieben Jahrhunderte. Dieselbe besitzt, namentlich auch da, wo es sich um die Darlegung der christlichen Glaubenslehre handelt, einen vorwiegend apologetischen und polemischen Charakter. Dabei beschränkt sich die Darstellung oder Vertheidigung des christlichen Dogmas durchweg auf die jeweils am meisten bedrohten oder in Frage stehenden Punkte. Diese finden dann aber auch in der Blüthezeit der Patristik, seit dem vierten Jahrhunderte, eine um so tiefer gehende und vielseitigere Erörterung. Es zeigte sich hier deutlich

das Walten des göttlichen Geistes in der Kirche, indem er ihr in demselben Maße, in welchem jene ersten Angriffe auf den Bestand und die Reinheit des Glaubens an Umfang und Bedeutung zunahmen, auch um so zahlreichere, mit einer außergewöhnlichen Fülle des Glaubens und übernatürlicher Wissenschaft ausgestattete Lehrer und Vertheidiger der katholischen Wahrheit erweckte. Die „heiligen Väter" haben für alle Zukunft die apostolische Tradition bezeugt, beschützt und urkundlich fixirt; die kirchliche Lehre wurde von ihnen in den meisten Hauptpunkten eingehend erklärt und deren Entwicklung wesentlich gefördert. Diese ihre Bedeutung leuchtet uns auch vielfach entgegen aus ihrem Verhältnisse zu den wichtigen und zahlreichen conciliarischen Lehrentscheidungen jener Periode. Die heiligen Väter haben dieselben durch ihre Erörterungen entweder vorbereitet oder erklärt und zu allgemeiner praktischer Geltung gebracht. Sie haben mithin durch die Ueberlieferung und Auslegung des apostolischen Glaubensschatzes für den spätern Aufbau der dogmatischen Wissenschaft das Material in weitem Umfange bereitet; sie haben durch die Betonung der formellen kirchlichen Glaubensregel die dabei maßgebenden Principien klar herausgestellt; endlich haben sie jenen Aufbau in einzelnen Theilen wenigstens selbst auch unternommen durch eine große Zahl monographischer Erörterungen einzelner Glaubenswahrheiten.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die oben bezeichneten literarischen Erscheinungen der patristischen Periode im einzelnen aufzuführen. Wir müßten sonst eine vollständige Patristik hier einschalten. Man vergleiche die neuern patrologischen Werke von Möhler, Feßler, Alzog, Nirschl, Bardenhewer und die dort angegebene ältere Literatur; außerdem v. Drey, Apologetik I, 26—43. K. Werner, Gesch. der apol. und polem. Literatur I u. II. Heinrich a. a. O. I, 71 ff. Scheeben a. a. O. I, 421 ff.

2. Eine systematische, mehr oder minder vollständige Darstellung aller christlichen Glaubenslehren wurde nur von wenigen Vätern oder Kirchenschriftstellern dieser Periode unternommen.

Ein erster, in Bezug auf Correctheit der Principien und der Doctrin wenig glücklicher Versuch dieser Art waren des Origenes vier Bücher De principiis (περὶ ἀρχῶν). Ein ähnliches, von Theognostus, seinem Nachfolger an der Katechetenschule zu Alexandrien, verfaßtes Werk (ὑποτυπώσεις, Entwürfe) ist nur in einzelnen Bruchstücken (bei Photius) erhalten. Das ganze Apostolische Symbolum hat der hl. Cyrill von Jerusalem in seinen 18 ersten Katechesen (ad illuminandos) eingehend erklärt; dazu kommt in den fünf sogen. mystagogischen Katechesen noch die Lehre von den drei ersten Sacramenten. Die Lehre von der Trinität, der Incarnation und den Sacramenten hat auch der hl. Gregor von Nyssa in seiner „großen katechetischen Rede" in vorwiegend apologetischer Weise erörtert.

Der hl. Augustinus hat im Kampfe mit dem Heidenthum und den zeitgenössischen Häresien die meisten kirchlichen Dogmen in theilweise sehr umfangreichen Monographien vertheidigt und sie sowohl in positiver wie in speculativer Weise begründet. Für die spätere Entwicklung der Dogmatik im Abendlande waren seine Schriften an erster Stelle von entscheidender Bedeutung. Sie bildeten die wesentlichste Grundlage, auf welcher die ersten systematischen Darstellungen der Glaubenslehre im Anfang des Mittelalters sowohl nach ihrer

positiven wie nach ihrer speculativen Seite sich erbauten; nicht minder blieb während der Blüthezeit der Scholastik der Einfluß der augustinischen Doctrin ein durchaus vorherrschender.

Der hl. Augustinus selbst hat nur in zwei kleinern Schriften: Enchiridion de fide, spe et caritate, und De fide et symbolo, einem Commentar zum Apostolischen Symbolum, die ganze christliche Lehre zusammenhängend erörtert. Wohl schon etwas früher war Rufins bündige und klare Expositio symboli seu commentarius in symbolum apostolorum verfaßt. Aehnlich wie in den zuletzt genannten Commentaren ist die katholische Glaubenslehre auch entwickelt in der im Anfange des sechsten Jahrhunderts vom hl. Fulgentius von Ruspe, dem bekannten Vertheidiger der augustinischen Lehre, verfaßten Schrift De fide ad Petrum seu de regula verae fidei. Das bereits in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts erschienene Commonitorium (pro catholicae fidei antiquitate et universalitate adversus profanas omnium haereticorum novitates) des Vincentius von Lerin verdient hier genannt zu werden wegen seiner präcisen Darlegung der katholischen Glaubensregel oder des Traditionsprincips sowie der Lehre von der Entwicklung des kirchlichen Glaubens (profectus fidei); außerdem aber wegen der überaus klaren Erörterung der bis dahin von der Kirche feierlich definirten christologischen Dogmen und der dieselben betreffenden Häresien (siehe oben § 7, 2; 8).

3. In der griechischen Kirche erhielt die patristische Entwicklungsperiode der Dogmatik um die Mitte des achten Jahrhunderts einen glänzenden Abschluß in dem hervorragenden dreitheiligen Werke des hl. Johannes von Damaskus, welches den Titel *Πηγὴ γνώσεως*, Fons scientiae, führt.

Dasselbe erörtert im ersten Theile (κεφάλαια φιλοσοφικά) einige Hauptpunkte der Logik und der Metaphysik (nach Aristoteles und vorwiegend nach Porphyr); der zweite Theil (περὶ αἱρέσεων) gibt einen kurzen dogmengeschichtlichen Ueberblick über die bis dahin aufgetretenen Häresien; der dritte (ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, gew. de orth. fide) enthält die Dogmatik, und zwar, mit Ausnahme der Lehre von den Sacramenten (nur die Taufe und die heilige Eucharistie sind behandelt), ziemlich vollständig und im allgemeinen in sachgemäßer Ordnung.

Johannes bezeichnet es selbst als seine Absicht, in diesem Werke das, was die bewährtesten Lehrer der Vorzeit vorgetragen hätten, zusammenzustellen. So ist denn in der That auch seine Dogmatik ganz vorwiegend eine systematische, vielfach wörtliche Reproduction von Erörterungen früherer Väter, namentlich der drei großen kappadocischen Lehrer und des hl. Leo d. Gr. Durch diesen Umstand hat das Werk auch für die abendländische Kirche eine große Bedeutung erlangt. Dasselbe wurde nämlich im zwölften Jahrhundert ins Lateinische übersetzt und bildete seitdem eine Hauptquelle, aus welcher die Scholastiker die Lehrtradition der griechischen Kirche schöpften, um daran ihre speculativen Erörterungen anzuknüpfen.

Im Abendlande, wo bereits am Anfange des siebenten Jahrhunderts der hl. Gregor d. Gr. die Reihe der „Väter" beschloß, währte es noch mehrere Jahrhunderte, bis die Dogmatik eine ähnliche systematische Darstellung wie bei Johannes von Damaskus fand. Zunächst beschränkte sich die wissenschaftliche Thätigkeit während des siebenten und achten Jahrhunderts fast ausschließlich auf die Ueberlieferung des von den heiligen Vätern über-

kommenen Lehrstoffes in der Form von Anthologien, d. h. mehr oder minder systematisch geordneten Auszügen aus deren Schriften, sowohl für die Exegese der Heiligen Schrift wie für die Glaubens- und Sittenlehre.

Zu den letztern gehören z. B. des hl. Isidor von Sevilla libri tres Sententiarum sive de summo bono, meist aus Augustinus und Gregor d. Gr. geschöpft; ferner von demselben heiligen Lehrer das sechste bis achte Buch des Werkes: Originum seu etymologiarum libri XX. Aehnliche Sammlungen wie die Sententiae des hl. Isidor verfaßten Tajus von Saragossa und der hl. Ildefons von Toledo.

Die dogmatischen Streitigkeiten des achten und neunten Jahrhunderts (Adoptianismus, Bilderverehrung, Prädestination, Abendmahlslehre) veranlaßten manche für die weitere Entwicklung des Glaubens und der Glaubenswissenschaft höchst werthvolle Erörterungen der betreffenden Fragen. Alkuin, Agobard von Lyon, Rabanus, Paschasius Radbertus, Hinkmar u. a. gehören dieser Zeit an. Von ähnlicher Bedeutung waren nach der Erneuerung des Abendmahlsstreites durch Berengar im elften und im zwölften Jahrhundert Lanfranc, Alger von Lüttich, Honorius von Autun u. a.

Hatten die politischen Stürme des 10. Jahrhunderts für einige Zeit den namentlich durch Karls d. Gr. und Alkuins Bemühungen begründeten Aufschwung der kirchlichen Wissenschaften gehemmt, so begann für dieselben im elften Jahrhundert, ebenso wie für das klösterliche Leben, eine neue, langdauernde Periode höchster Blüthe.

Vgl. K. Werner a. a. O. II. Jos. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters I. Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte u. s. f. I, 279. H. Schrörs, Hinkmar, Erzbischof von Reims (Freiburg 1884) S. 88 ff. J. Schnitzer, Berengar von Tours, sein Leben und sein Wirken. München 1890.

§ 23.

II. Die Periode der Scholastik.

Man unterscheidet in der Regel drei Epochen dieser Entwicklungsperiode der kirchlichen Wissenschaft: die vorbereitende oder grundlegende Zeit, von der Mitte des 11. bis in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts; die Zeit der höchsten Blüthe der Scholastik, von da ab bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts, und die Zeit des allmählichen Rückganges und Verfalles während des 14. und 15. Jahrhunderts.

1. Der Zweck, den die Scholastik bei der wissenschaftlichen Erörterung des Dogmas verfolgte, war nicht die positive Begründung oder die Ableitung desselben aus den Quellen der Offenbarung, sondern eine allseitige speculative Darlegung und Durchdringung seines Inhaltes. Das Dogma an sich galt ihr als ein in der Lehre der Kirche objectiv gegebenes und durch ihre Autorität als absolut wahr verbürgtes System übernatürlicher Erkenntnisse. Dieses wird nur mittelst des Glaubens das geistige Eigenthum des Menschen. Der Glaube ist und bleibt auch allzeit das dem übernatürlichen Charakter des Objectes allein vollkommen entsprechende Erkenntnißprincip. Nachdem jedoch im Glauben die höhere Wahrheit vom menschlichen Geiste aufgenommen worden,

kann und soll eine für die Erkenntniß wie für das religiöse Leben höchst fruchtbare Thätigkeit der Vernunft in Bezug auf dieselbe sich entwickeln. Das, was bis dahin nur Gegenstand des Glaubens war, kann und soll in gewissem Sinne auch Gegenstand des Wissens werden. Das natürliche Wissen und die übernatürliche Glaubenserkenntniß — Philosophie und Theologie — sollen, unbeschadet ihrer wesentlichen Verschiedenheit, zu einer harmonischen und lebendigen Einheit miteinander verbunden werden. Der Vernunft (der Philosophie) liegt es ob, die nächste Grundlage und Voraussetzung des Glaubens, die sogen. natürlichen religiösen Wahrheiten (praeambula fidei), wissenschaftlich zu erweisen; sodann soll die Vernunft zu der Einsicht gelangen, daß jeder Widerspruch, der in ihrem Namen gegen die Wahrheiten des Glaubens erhoben wird, unbegründet sei; sie soll endlich, im Lichte des Glaubens und der Wissenschaft forschend, die übernatürlichen Wahrheiten zu durchdringen suchen, um deren Inhalt immer vollständiger zu erfassen und so viel als möglich aufzuhellen. Letzteres wird insbesondere dadurch geschehen, daß sie auf dem Gebiete der natürlichen Erkenntniß Spiegelbilder der höhern Wahrheit aufsucht, welche, wenn auch noch so unvollkommen, die letztern für die gläubige Vernunft beleuchten und bestätigen. So trägt die Scholastik vorwiegend den Charakter einer speculativen Erörterung und Begründung des christlichen Dogmas auf der festen Grundlage und an der Hand der Kirchenlehre an sich.

2. Die meisten der eben genannten Sätze wurden bereits von dem hl. Anselm von Canterbury († 1109) ausgesprochen und in den von ihm verfaßten theologischen Schriften praktisch angewandt. So muß er als der erste Repräsentant und als einer der vornehmsten Begründer der Scholastik betrachtet werden. Ein vollständiges System der Dogmatik hat er nicht hinterlassen; jedoch sind die Hauptgeheimnisse des Glaubens im gedachten Sinne in einzelnen Schriften von ihm erörtert worden, welche durch ihre Klarheit und durch die Wärme des religiösen Geistes in hohem Maße ansprechen.

Seine hervorragendsten dogmatischen Schriften sind folgende: De divinitatis essentia Monologium; Proslogion seu alloquium de Dei existentia; De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi; De processione Spiritus S. contra Graecos; Dialogus de casu diaboli; Cur Deus homo; De conceptu virginali et de originali peccato; De libero arbitrio; De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio; De voluntate Dei. Ueber seine wissenschaftlichen Zwecke und Principien vgl. Monol. praef.: Cuius scribendae meditationis (de divinitatis essentia) . . . hanc mihi *formam* (quidam fratres) praestituerunt: quatenus auctoritate Scripturae penitus nihil in ea persuaderetur; sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse, plano stilo et vulgaribus argumentis, simplicique disputatione, et rationis necessitas breviter cogeret, et veritatis claritas patenter ostenderet. Voluerunt etiam, ut nec simplicibus paeneque fatuis obiectionibus mihi occurrentibus obviare contemnerem. Prosl. c. 1: Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam; quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam. C. 2: Ergo, Domine, qui

das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus; et hoc es, quod credimus. — De fide Trin. c. 2: Nullus quippe christianus debet disputare, quomodo quod catholica Ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando, et secundum illam vivendo, humiliter quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum. Citius enim potest in se confidens humana sapientia impingendo cornua sibi evellere, quam vi nitendo petram hanc evellere.... Nam qui non crediderit, non experietur; et qui expertus non fuerit, non intelliget. Nam quantum rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia: et non solum ad intelligendum altiora prohibetur mens ascendere sine fide et mandatorum Dei obedientia, sed etiam aliquando datus intellectus subtrahitur, et fides ipsa subvertitur, neglecta bona conscientia.... Nemo ergo se temere immergat in condensa divinarum quaestionum, nisi prius in soliditate fidei conquisita morum et sapientiae gravitate, ne per multiplicia sophismatum diverticula incauta levitate discurrens aliqua tenaci illaqueatur falsitate. Monol. c. 66: Cum igitur pateat, quia nihil de hac natura (divina) possit percipi per suam proprietatem, sed per aliud, certum est, quia per illud magis ad eius cognitionem acceditur, quod illi magis per similitudinem propinquat. Quidquid enim inter creata constat illi esse similius, id necesse est esse natura praestantius. Quapropter id et per maiorem similitudinem plus iuvat mentem indagantem summae veritati propinquare, et per excellentiorem creatam essentiam plus docet, quid de creante mens ipsa debeat aestimare.... Ibid. c. 67: Aptissime igitur ipsa (mens rationalis) sibimet esse velut speculum dici potest, in quo *speculetur*, ut ita dicam, imaginem eius, quem facie ad faciem videre nequit. Nam si mens ipsa sola ex omnibus quae facta sunt sui memor et intelligens et amans esse potest, non video cur negetur esse in illa vera imago illius essentiae, quae per sui memoriam, et intelligentiam, et amorem in Trinitate ineffabili consistit. Aut certe inde verius esse illius se probat imaginem, quia illius potest esse memor, illam intelligere et amare. In quo enim maior est et illi similior, in eo verior illius esse imago cognoscitur. Vollſtändiger und genauer hat ſpäter der hl. Thomas von Aquin die Principien und den Geiſt der ſcholaſtiſchen Wiſſenſchaft dargelegt. Vgl. § 21. Der hl. Thomas hat insbeſondere auch die beiden Gebiete der natürlichen und der übernatürlichen religiöſen Erkenntniß genauer und ausdrücklich unterſchieden und die der theologiſchen Speculation durch den übernatürlichen Charakter der Glaubenswahrheiten gezogenen Grenzen ſchärfer bezeichnet. Vgl. z. B. Opusc. 70, q. 2, a. 3 (§ 21, 3). C. Gent. I, 3: Est autem in his, quae de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. Ibid. c. 9: Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex veritas, sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet. Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad

secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio, ut adversarius rationibus convincatur, sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur, cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit. Singularis vero modus convincendi adversarium contra huiusmodi veritatem, est ex auctoritate Scripturae divinitus confirmata miraculis. Quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus, nisi Deo revelante. Sunt tamen ad huiusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos; quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire. Vgl. Opusc. cit. q. 2, a. 1. *Leo XIII.* l. c. (§ 21, 2).

Der hl. Bernhard († 1153) förderte die weitere Entwicklung der theologischen Wissenschaft durch seine tiefsinnige Schriftauslegung und durch die Bekämpfung zeitgenössischer wissenschaftlicher Verirrungen (Abälard, Gilbertus Porretanus).

3. Das zwölfte Jahrhundert brachte als fernere Grundlage für den Aufbau der scholastischen Wissenschaft mehrere systematisch geordnete Darstellungen der patristischen, insbesondere der augustinischen Theologie. So u. a. die Summa Sententiarum des Hugo von St. Victor († 1141). Nach einer mehr selbständigen Methode ist dessen dogmatisches Werk De Sacramentis christianae fidei ad eruditionem scripturarum verfaßt, eine ziemlich vollständige, einfache und doch auch tiefsinnige Entwicklung der christlichen Glaubenslehren.

Das hervorragendste Werk der genannten Art sind die von Petrus Lombardus († 1164 als Erzbischof von Paris, früher Rector der dortigen Universität) verfaßten Sentenzenbücher (Sententiarum libri IV). Auch hier ist die Doctrin der heiligen Väter in übersichtlicher, systematischer Weise dargelegt, vorwiegend im Anschluß an Augustinus. Einer gelegentlichen Bemerkung des letztern (De doctr. chr. I, 2: Omnis doctrina vel *rerum* est vel *signorum*, u. c. 3: Res ergo aliae sunt quibus *fruendum* est, aliae quibus *utendum*, aliae quae *fruuntur* et *utuntur*) ist auch das Princip für die Systematisirung des Stoffes entnommen. Jedoch ist anderseits auch wieder die innere Structur der christlichen Glaubenslehre selbst für die Anordnung und Eintheilung maßgebend gewesen. Der Umstand, daß letzteres nicht ausschließlich und in ganz durchgreifender Weise der Fall war, hat mancherlei Unebenheiten und Mängel der Systematisirung veranlaßt, welche die spätern Erklärer, z. B. der hl. Thomas, durch ihre Interpretation des Systems der Sentenzen in etwa zu beseitigen suchten. Die Sentenzenbücher haben für die kirchlichen Schulen und die Wissenschaft vom 13. bis zum 16. Jahrhundert und noch darüber hinaus die Bedeutung eines klassischen Lehrbuches besessen. Den Inhalt derselben betrachtete man als eine bündige und zuverlässige Wiedergabe der kirchlichen Lehrüberlieferung und wählte ihn daher als Grundlage für alle fernere wissenschaftlich-speculative Erörterung des Dogmas. In diesem Sinne wurde der Text des Lombarden in einer unabsehbaren Reihe von Commentaren erläutert und ergänzt, ähnlich wie auf dem Gebiete des Kirchenrechts das ungefähr gleichzeitig erschienene Decretum Gratians.

Ein den Sentenzenbüchern des Lombarden im wesentlichen gleichartiges Werk ist die am Anfange des dreizehnten Jahrhunderts verfaßte Summa aurea des Wilhelm von Auxerre (Altissiodorensis). Als hervorragende, mehr selbständige Leistungen auf dem Gebiete der Dogmatik sind aus dieser Zeit noch zu nennen die sechs Bücher de Trinitate des Richard von St. Victor († 1173); die Regulae de sacra Theologia und der Tractatus de fide catholica c. haereticos des Alanus von Lille (ab Insulis, † 1202); die wahrscheinlich um dieselbe Zeit von Nikolaus von Amiens verfaßte, den Regulae des Alanus sehr ähnliche Schrift De arte sive de articulis catholicae fidei; endlich die dogmatischen und apologetischen Werke des Wilhelm von Auvergne (Alvernus, von seinem bischöflichen Sitze auch Parisiensis genannt, † 1248): De fide, De Trinitate, De causis, Cur Deus homo, De sacramentis, De anima und De universo.

Vgl. Scheeben a. a. O. I, 424 ff. Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters I. J. Bach a. a. O. II.

4. Gegen die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts erhob sich die kirchliche Wissenschaft zur höchsten Blüthe, und die sogen. Scholastik erhielt die ihr eigenthümliche höchste materielle und formelle Vollendung. Die seit dem 12. Jahrhundert gegründeten Universitäten waren inzwischen zu hoher Blüthe gelangt; mit den alten Klosterschulen der Benediktiner u. a. wetteiferten die der neu entstandenen Orden des hl. Franziscus und des hl. Dominicus; die aristotelische Philosophie wurde seit dem Beginne des Jahrhunderts den abendländischen Theologen ihrem vollen Umfange nach durch vollständige (nicht bloß auf die logischen Schriften beschränkte) Uebersetzungen zugänglich und war von ihnen sofort als das zweckmäßigste Hülfsmittel der theologischen Speculation erkannt worden. Der allerdings in einzelnen Punkten sachlich zu corrigirende Aristoteles galt ihnen als ein echter und unübertrefflicher Repräsentant der gesunden Vernunft und der Vernunftwissenschaft, deren Aufgabe es sei, den Glauben in dem früher erklärten Sinne (n. 1) zum Gegenstande wissenschaftlicher Erkenntniß zu machen, um ihn allseitig zu durchdringen, ihn gegen die Einreden des Unglaubens und der wissenschaftlichen Skepsis zu vertheidigen, und um endlich alles menschliche Erkennen, natürliches und übernatürliches, zu einem lebendigen, harmonisch gegliederten Ganzen zu gestalten. Diese Aufgabe erschien um so mehr geboten, als nun gerade im Namen der Philosophie und des Aristoteles insbesondere von seiten der Juden und Araber, sodann auch von den zeitgenössischen Häresien die heftigsten und tiefgehendsten Angriffe auf die christliche Wahrheit erfolgten. Endlich erweckte die göttliche Vorsehung auch jetzt wieder, wie zur Zeit der heiligen Väter, der Kirche für die Lösung der schwierigen Aufgaben, welche ihr aus der umfassenden Neugestaltung der Dinge und den großen Kämpfen auf dem politischen, socialen, wissenschaftlichen und religiösen Gebiete um diese Zeit erwuchsen, eine Reihe von Geistesriesen, gleich hervorragend durch die staunenswertheste Fülle und durch die schöpferische Kraft des Wissens wie durch die Demuth, Sicherheit und Unversehrtheit des Glaubens und durch die Heiligkeit des Wandels, vor allen die heiligen Lehrer Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Bonaventura. Alle diese Umstände trugen dazu bei, die oben angedeutete neue Gestaltung und höchste Blüthe der Scholastik herbeizuführen.

„In ihrem Grundzuge, d. h. in der Tendenz, die Glaubenslehre in ihrer ganzen Fülle und Tiefe zu beleuchten, zu entwickeln und gegen alle menschliche Weisheit zu vertheidigen, der vorhergehenden Epoche gleichbleibend, unterschied sie sich von dieser 1) durch die vollständigere Sammlung und Entwicklung des in der erstern Gegebenen; 2) durch Erweiterung des Gesichtskreises und das Streben nach größerer Einheit; 3) durch regelrechtere Bekämpfung der Irrthümer in allen Formen und Gestalten; 4) durch stärkere Anwendung nicht bloß der aristotelischen Dialektik, wie früher, sondern auch des Inhaltes der aristotelischen Realphilosophie, womit zugleich ein engerer Anschluß an die griechischen Väter Hand in Hand ging; 5) durch allgemeine und constante Anwendung der sogen. scholastischen Form, d. h. der Einzelerledigung jeder Frage und der vermittelnden Lösung der für das Ja und Nein vorliegenden Gründe in regelrechter Argumentation und Distinction, oder knapper und bündiger Discussion; infolgedessen durch einfache, allen Schmuck verschmähende, nur auf Präcision berechnete Ausdrucksweise, die jedoch bei den klassischen Vertretern eben durch ihre Einfachheit einen eigenthümlichen Reiz erhält. Die Gegenstände wurden behandelt theils 1) in Commentaren zur Heiligen Schrift, welche in die Tiefen derselben eindringen und den ganzen theologischen Reichthum derselben entwickeln; theils 2) in der Form der Erklärung und Ausführung des Textes der libri Sententiarum als der Repräsentanten des überlieferten kirchlichen Bewußtseins; theils 3) in mehr oder minder umfangreichen Sammlungen von gelegentlichen Monographien, sogen. Quodlibeta und Quaestiones disputatae; endlich 4) in eigenen von den Verfassern selbständig construirten Systemen der gesammten Theologie, den sogen. Summae theologicae, welche jedoch sämtlich von ihren Verfassern als reifste Frucht ihres wissenschaftlichen Strebens erst angelegt wurden, nachdem dieselben durch die erstern Arten der Behandlung Meister der Gebietes geworden waren. Diese Summen sind sämtlich mehr oder weniger unvollendet geblieben, wie manche der gotischen Dome, und auch ausschließlich im 13. Jahrhundert verfaßt." Scheeben a. a. O. S. 428.

5. Der Franziskaner Alexander von Hales († 1245) war der erste Theologe dieser Periode, welcher die gesammte aristotelische Philosophie bei der Erörterung der kirchlichen Lehre berücksichtigte. Seine unvollendete Summa theologiae (ursprünglich ein Commentar zu den Sentenzenbüchern) wurde nach seinem Tode von seinen Schülern ergänzt (um 1252). Der Dominikaner Albertus Magnus († 1280) hat zuerst die aristotelische Lehre vollständig dargestellt, erklärt und im Sinne der christlichen Weltanschauung berichtigt. Er commentirte einen großen Theil der biblischen Bücher des Alten und Neuen Testamentes, die Sentenzen des Lombarden und die Schriften des Pseudo-Areopagiten. Seine Summa theologiae blieb unvollendet. Als der Höhepunkt der Scholastik sind allzeit die Werke des hl. Thomas von Aquin († 1274), eines Schülers und Ordensgenossen Alberts d. Gr., betrachtet worden. Als Commentator des Aristoteles, der Sentenzenbücher sowie der Heiligen Schrift, nicht minder in seinen eigenen systematischen Darstellungen der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, den beiden Summen, steht er unübertroffen da in Bezug auf Umfang und Tiefe des philosophischen und theologischen Wissens, Klarheit und Correctheit der Doctrin, harmonische und lebensvolle wechselseitige Verbindung und Durchdringung natürlicher und übernatürlicher Erkenntnisse. Von der Kirche wird er hoch verehrt als einer ihrer größten „Lehrer" und als der zuverlässigste Führer auf dem Gebiete der philo-

sophischen und theologischen Wissenschaft; schon von seinen Zeitgenossen erhielt er den Ehrentitel eines Doctor angelicus.

Außer den Erklärungen eines großen Theiles der Heiligen Schrift sind als theologische Hauptwerke des hl. Thomas hier hervorzuheben (nach ihrer chronologischen Folge) der Commentar zu den Sentenzen des Lombarden; die (63) Quaestiones disputatae über die mannigfaltigsten Gegenstände aus dem Gebiete der Dogmatik und der Moral und damit zusammenhängende philosophische Probleme; die Summa philosophica oder contra Gentiles (ursprünglicher Titel: Summa de veritate fidei catholicae), in vier Bücher eingetheilt, eine philosophisch-apologetische Darstellung aller christlichen Glaubenswahrheiten (siehe unten); und endlich die gereifteste Frucht des großen Geistes und seiner wissenschaftlichen Arbeiten, die unvollendet gebliebene Summa theologica.

Das der Summa contra Gentiles zu Grunde liegende Eintheilungsprincip erörtert der hl. Thomas lib. I, 9 (siehe oben n. 2). Im Anschluß daran beschreibt er den Plan seines Werkes folgendermaßen: Modo ergo posito procedere intendentes, primum nitemur ad manifestationem illius veritatis, quam fides profitetur et ratio investigat, inducendo rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris philosophorum et Sanctorum collegimus, per quas veritas confirmetur et adversarius convincatur. Deinde, ut a manifestioribus nobis ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus, quae rationem excedit, solventes rationes adversariorum, et rationibus probabilibus et auctoritatibus (quantum Deus dederit) veritatem fidei declarantes. Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea, quae de Deo ratio humana investigare potest, primo occurrit consideratio de his, quae Deo secundum seipsum conveniunt (lib. I, als „Grundlage" des Ganzen werden die Beweise für das Dasein Gottes vorausgeschickt); secundo vero de processu creaturarum ab ipso (lib. II); tertio autem de ordine creaturarum in ipsum, sicut in finem (lib. III). Im ersten Kapitel des vierten Buches, welches die übernatürlichen Glaubenswahrheiten behandelt, wird die analoge Eintheilung begründet: Ut primo scilicet ea tractentur, quae de ipso Deo supra rationem credenda proponuntur, sicut est confessio Trinitatis (c. 2—26); secundo autem de his quae supra rationem a Deo sunt facta, sicut opus incarnationis et quae sequuntur ad ipsam (c. 27—78); tertio vero ea quae supra rationem in ultimo hominum fine exspectantur, sicut resurrectio et glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum et quae his connectuntur (c. 79—97).

Den Plan der Summa theologica, welche „ein kurzgefaßtes Handbuch der theologischen Wissenschaft für Anfänger" (Prol.) sein soll, wird in der Einleitung zu P. I, q. 2 dahin angegeben: Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae ... ad huius doctrinae expositionem intendentes, *primo* tractabimus de Deo; *secundo* de motu rationalis creaturae in Deum; *tertio* de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum. So ergeben sich drei Haupttheile des Werkes, von welchen der zweite in zwei Abtheilungen (prima secundae und secunda secundae) die allgemeine und specielle Ethik behandelt, während der erste die Theologie im engern Sinne (Gottes Dasein, Wesen, Einheit, Dreipersönlichkeit, weltschöpferische und weltleitende Thätigkeit), und der dritte die Christologie und Erlösungslehre (die Person des Erlösers, sein Leben, Wirken, Leiden und seine Verherrlichung) zum Gegenstande hat. Dazu sollten noch

zwei fernere Abtheilungen dieses Theiles die Lehre von den Sacramenten, als den von Christus eingesetzten Mitteln des Heiles, und die Lehre von der Auferstehung und jenseitigen Vollendung bringen. Die eigene Arbeit des hl. Thomas reicht jedoch nur bis zur (unvollendeten) Lehre vom Bußsacrament in der 90. quaestio. Das übrige wurde später aus seinem Commentar zu den Sentenzenbüchern und aus andern Schriften hinzugefügt.

Vgl. K. Werner, Der hl. Thomas von Aquino I, 801 ff. Stöckl a. a. O. II, 421 ff. Kleutgen a. a. O. V, 113 ff.

6. Von den zahlreichen Schriften des hl. Bonaventura († 1274) sind hier insbesondere zu erwähnen der Commentar zu den Sentenzenbüchern, sodann das Breviloquium und das Itinerarium mentis in Deum. Das Breviloquium ist mit Recht als brevis theologiae scholasticae Summa bezeichnet worden (*Hefele*, Praef. edit. I. Brevil. p. IX.). Es enthält in bündigster Form eine tiefsinnige, von einem warmen Hauche des Glaubens und der Frömmigkeit durchwehte speculative Entwicklung der christlichen Glaubenslehren, welcher in dem sogen. Prooemium kurze Erörterungen über den Ursprung, den Charakter und die Auslegung der Heiligen Schrift vorangehen. Das Itinerarium bespricht in ähnlicher Weise die specielle Frage nach den verschiedenen Wegen und Stufen der Gotteserkenntniß. Neben dem hl. Thomas ist der hl. Bonaventura der hervorragendste und für die Folgezeit einflußreichste Vertreter der mittelalterlichen Wissenschaft, wie auf dem Gebiete der Dogmatik, so auch auf dem der Mystik.

Sehr schön und treffend schrieb über ihn der berühmte Abt Trithemius von Spanheim: Vir (erat) in divinis scripturis eruditissimus, et in saeculari philosophia nobiliter doctus, ingenio subtilis et clarus eloquio. Scripsit multa et profunda et devotissima opuscula, quibus ardentia verba proferens, non minus affectum legentis in Christi amore accendit, quam intellectum doctrinis sanctis illuminat. Omnes enim sui temporis doctores *utilitate* operum facile praecellit, si spiritum divini amoris et christianae devotionis in eo loquentem attendas. *Profundus* est, non verbosus; *subtilis*, non curiosus; *disertus*, non vanus; flammantia, non inflantia verba proferens, unde et securius legitur, facilius ab amante intelligitur, utilius frequentatur, dulcius et fructuosius retinetur. ... Si ergo et doctus vis esse et devotus, illius opusculis esto intentus (*Trithem.*, De scriptorib. eccles. c. 464 bei *Hefele* l. c. p. IX).

7. In zweiter Linie neben den bisher Genannten sind noch als Vertreter der besten Zeit der Scholastik u. a. hervorzuheben der Franziskaner Richard von Middletown (de Mediavilla, † 1300), Heinrich Goethals oder von Gent († 1293), der Augustinergeneral Aegidius Romanus († 1316).

Der Uebergang zu der nächsten Epoche des allmählichen Verfalles der Scholastik wurde durch den Franziskaner Johannes Duns Scotus († zu Köln 1308) angebahnt. Mit einem streng gläubigen und kirchlichen Geiste verband er eine vorwiegende Neigung zur Kritik, die er denn auch in der scharfsinnigsten Weise und in ausgiebigstem Maße den bisherigen Leistungen der Scholastik, insbesondere der Lehre des hl. Thomas, angedeihen ließ. So begründete er den Gegensatz der beiden Schulen der Thomisten und der Scotisten. Er hinterließ u. a. einen größern (Opus Oxoniense) und

einen kleinern Commentar (Reportata Parisiensia) zu den Sentenzen und sogen. Quaestiones quodlibetales. Die Differenzen zwischen Scotus und Thomas betreffen theils einige philosophische Fragen von principieller Bedeutung (Materie und Form der belebten Körper, Princip der Individuation, Verhältniß des Besondern zum Allgemeinen, Verhältniß der Seelenvermögen zur Substanz der Seele u. a.), theils im Zusammenhange damit eine Reihe von speculativ-theologischen Problemen oder nähern Erklärungen des Dogmas.

Eine übersichtliche Zusammenstellung der letztern siehe bei Scheeben a. a. O. S. 437. Vgl. auch Stöckl a. a. O. II, 781 ff. K. Werner a. a. O. III, 3 ff.

In den meisten Punkten war die durch Scotus vollzogene oder veranlaßte Abweichung von der Doctrin des hl. Thomas kein Fortschritt zu einer tiefern Auffassung der christlichen Glaubenslehren; seine vorwiegend kritische Richtung bedrohte die schöpferische Kraft und den frommen, lebenswarmen und lebenerweckenden Geist, welcher die Wissenschaft seiner großen Vorgänger ausgezeichnet hatte. Darum kann schon er selbst, trotz seiner seltenen Geistesschärfe und Arbeitskraft, nicht mehr zu den Vertretern der klassischen Periode der Scholastik gezählt werden; ganz gewiß aber datirt seit dem Anfange des vierzehnten Jahrhunderts, wo seine Schule der thomistischen entgegentrat, für die Scholastik zunächst eine Periode des Stillstandes, welche eine solche des Verfalles einleitete.

8. Außer den eben angedeuteten Umständen übte auch der einst von der beginnenden Scholastik (12. Jahrhundert) bereits siegreich bekämpfte, jetzt aber namentlich durch Wilhelm Occam († 1347) wieder zur Geltung gebrachte Nominalismus einen nachtheiligen, zersetzenden Einfluß auf die Wissenschaft aus. Dazu kamen die dogmatischen Verirrungen einzelner Mystiker und die dadurch bei vielen veranlaßte Entgegensetzung von Mystik und Scholastik; endlich auch die bedrängte und verwirrte Lage der Kirche während des vierzehnten und theilweise noch während des fünfzehnten Jahrhunderts, welche auch die Wissenschaft in vielen ihrer Vertreter zur Verrätherin an der Kirche und den unwandelbaren göttlichen Principien ihres Glaubens und ihrer Verfassung werden ließ. Zu dieser sachlichen Entartung gesellte sich dann auch immer mehr, insbesondere bei den Theologen nominalistischer Richtung, eine fortschreitende methodische und formelle Degeneration, indem man sich in der Erörterung der spitzfindigsten und müßigsten philosophisch-theologischen Probleme gefiel und mit der übermäßigen Anwendung eines äußerlichen und dürren dialektischen Formelwesens allen guten Geschmack verleugnete.

Man vergleiche über letzteres das Urtheil des Melchior Canus in den Loci theol. IX, 1. 7. Wie sehr Canus die echte Scholastik, und namentlich den hl. Thomas als Vertreter derselben, hochschätzte, siehe ebend. VIII, 2; XII, 11. Ueber den Nominalismus siehe Stöckl a. a. O. II, 973 ff. K. Werner a. a. O. III, 106 ff.

Immerhin fand die Lehrtradition der besten Zeit der Scholastik auch im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert Vertreter, sowohl der thomistischen wie der scotistischen Richtung. Dahin gehören die Dominikaner Herväus Natalis († 1316), Petrus Paludanus († 1342), Johannes

Capreolus († 1444), der hl. Antonin von Florenz († 1459), der Kartäuser Dionysius von Ryckel († 1471), der Bischof Alfons Tostatus (Abulensis, † 1455), der Augustiner Johannes Torquemada oder Turrecremata († 1468), die Dominikaner Cardinal Cajetan und Franziscus von Ferrara (am Anfang des 16. Jahrhunderts), von welchen jener die Summa theologica des hl. Thomas, dieser die Summa contra Gentiles zuerst commentirte. Der letzte bedeutendere Nominalist war der Tübinger Doctor Gabr. Biel († 1495).

Näheres über diese Periode siehe bei Scheeben a. a. O. I, 438 ff. Stöckl a. a. O. II. III. K. Werner a. a. O. III. Kleutgen a. a. O. V, 32 ff. Ueber die den zeitgenössischen Häresien entgegengesetzten monographischen Werke dieser Periode siehe K. Werner, Geschichte der apolog. und polem. Literatur III, 476 ff.

§ 24.

III. Die neuere Zeit.

Auch bei dieser Periode kann man eine Zeit des Umschwunges und der Vorbereitung einer neuen Entwicklung, sodann eine Zeit der Blüthe und eine Zeit des Verfalles unserer Wissenschaft unterscheiden. Die erste reicht vom Anfang des 16. Jahrhunderts bis zum Schluß des Concils von Trient; die zweite von da ab bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, so jedoch, daß das erste dieser beiden Jahrhunderte durch die vielseitigste Entwicklung und höchste Blüthe aller theologischen Disciplinen das zweite in hohem Maße an Bedeutung überragt. Die dritte Epoche umfaßt die Zeit von der Mitte des vorigen bis in die ersten Decennien dieses Jahrhunderts.

1. Wenn durch die Erfindung der Buchdruckerkunst und die Wiederbelebung des Studiums der altklassischen Literatur seit dem Ende des 15. Jahrhunderts ein allgemeiner tiefgreifender Umschwung in Bezug auf die Pflege der Wissenschaften begründet wurde, so war zu erwarten, daß dieser seinen Einfluß auch auf die Theologie ausdehnen werde. Mit den neuen wissenschaftlichen Mitteln brachte die neue Zeit der letztern auch neue Aufgaben. In einem großen Theile seiner Vertreter stellte der aufblühende Humanismus der christlichen Weltanschauung eine heidnisch-atheistische entgegen. Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts vertraten in der Theorie und in der Praxis eine bis dahin nicht gekannte radicale Negation der Kirche, ihres Wesens, ihrer Verfassung und ihrer Glaubensregel, womit selbstverständlich tiefgreifende Gegensätze in Bezug auf das Dogma im einzelnen gegeben waren. Mit der Feindschaft gegen das kirchliche Dogma verband sich eine nicht minder heftige gegen die Scholastik, welcher man vielfach die Schuld des vorgeblichen Verderbnisses der christlichen Lehre infolge ihrer Vermischung mit heidnisch-aristotelischen Ideen beimaß.

Die Bekämpfung dieser zuletzt genannten Gegensätze von seiten der kirchlichen Theologen brachte schon in der vortridentinischen Periode des 16. Jahrhunderts neues frisches Leben in die theologische Wissenschaft und rief

manche werthvolle Arbeiten auf dem Gebiete der Polemik und der Controverse hervor. Nicht bloß Deutschland, sondern auch die übrigen Länder sind durch hervorragende Namen in dieser Zeit vertreten, von welchen hier nur einige genannt werden können, wie Eck, Berthold von Chiemsee, Hogstraten, Fisher von Rochester (Roffensis), Sylvester Prierias, Dominicus Soto, Melchior Canus, Petrus Canisius (Summa doctrinae christianae sive Catechismus maior. Viennae 1554); die Löwener Ruard Tapper und Jodocus Ravesteyn (Tiletanus).

Vgl. K. Werner, Geschichte der apolog. und polem. Literatur IV. Hugo Lämmer, Die vortridentinische katholische Theologie des Reformationszeitalters. Berlin 1858.

Das schon oft von uns genannte Hauptwerk des spanischen Dominikaners Melchior Canus († 1560) De locis theologicis (in 12 Büchern) verdient hier besonders hervorgehoben zu werden. Es ist der erste Versuch einer theologischen Erkenntniß- und Beweislehre.

Vgl. I, 3: Quemadmodum Aristoteles in Topicis proposuit communes locos, quasi argumentorum sedes et notas, ex quibus omnis argumentatio ad omnem disputationem inveniretur, sic nos peculiares quosdam theologiae locos proponimus, tamquam domicilia omnium argumentorum theologicorum, ex quibus theologi omnes suas argumentationes, sive ad confirmandum, sive ad refellendum inveniant.

Da nun aber Canus die einzelnen Beweisquellen, wie die Heilige Schrift, die Tradition, die Lehrentscheidungen des Papstes und der Concilien u. s. f., principiell erklärt und ihre Geltung begründet, so ist sein Werk zugleich eine gediegene wissenschaftliche Darlegung und Begründung der (formellen) kirchlichen Glaubensregel.

Klar und scharf hebt Canus ebensowohl den Werth und die Unentbehrlichkeit der scholastischen Lehrmethode als auch die Mängel und Fehler, denen sie zuletzt verfallen war, hervor. Zur Beseitigung der letztern möchte er durch sein Werk in etwa beitragen. Er empfiehlt insbesondere eine umfassendere positive Beweisführung für das Dogma aus der Heiligen Schrift, der Tradition, den Concilien und der Geschichte, und im Zusammenhange damit ein gründlicheres Studium der Heiligen Schrift. Vgl. VIII, 1. 2; IX, 1; XII, 11. Die nächste Zeit nach dem Concil von Trient bestätigte es schon, wie zutreffend Canus die Richtung bezeichnet hatte, welche die weitere Entwicklung der Theologie nehmen müsse, um zu erneuter Blüthe zu gelangen. Vgl. K. Werner, Der hl. Thomas von Aquino III, 476. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit I, 14.

2. Wie segensreich das Concil von Trient für die Erneuerung des kirchlichen Lebens gewirkt habe, zeigt sich insbesondere auch in dem großartigen Aufschwunge der theologischen Wissenschaft, der sich an dasselbe anschloß. Alle Zweige derselben, namentlich die Exegese, die Patristik, die Kirchengeschichte, die Moral, die positive und die speculative Dogmatik, erlebten in dem nun folgenden Jahrhundert eine Periode der höchsten Blüthe, und zwar so, daß die Weiterentwicklung der einen Disciplin sofort auch den andern, der Fortschritt der Exegese und der Patristik insbesondere auch der Dogmatik zu gute

kam. Zu den alten Orden und Ordensschulen kamen nun noch der rasch zu höchster Blüthe auch in der Wissenschaft gediehene Jesuitenorden und das Oratorium (des hl. Philipp Neri; dann auch im 17. Jahrhundert das von dem Cardinal Berulle gestiftete sogen. französische) als vorzügliche Pflanzstätten der kirchlichen Wissenschaft hinzu. Auch manche von den alten Universitäten bewährten sich in diesem Sinne aufs neue.

Die dogmatischen Werke dieser Periode zerfallen, den Zeitumständen entsprechend, in zwei Klassen. Die einen wollen das kirchliche Dogma den Glaubensneuerungen der Reformatoren gegenüber darlegen und vertheidigen; die andern wollen, an die mittelalterliche Lehrtradition anknüpfend, im Geiste der Scholastik die kirchlichen Glaubenslehren in vorwiegend speculativer Weise entwickeln und begründen.

3. Die hervorragendste Leistung auf dem Gebiete der dogmatischen Polemik und Controverse ist das große Werk des Jesuiten Rob. Bellarmin († 1621): Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos (zuerst erschienen zu Rom 1581 in 4 Fol.), gleich ausgezeichnet durch tiefe und umfassende Gelehrsamkeit wie durch Klarheit und geschmackvolle Form. Wenn dasselbe auch nicht die äußere Gestalt eines dogmatischen Systemes besitzt, so sind doch alle Glaubenslehren darin behandelt.

Der erste Band enthält drei sogen. Hauptcontroversen (controversiae generales), unter welche sich die Erörterung der damit zusammenhängenden speciellen Fragen einordnet: 1) de verbo Dei scripto et non scripto; 2) de Christo capite totius Ecclesiae (hier auch die Trinitätslehre); 3) de summo Pontifice capite militantis Ecclesiae. Der zweite Band enthält vier Hauptcontroversen: 1) de Ecclesia militante, tum in Conciliis congregata, tum sparsa toto orbe terrarum; 2) de membris Ecclesiae militantis, Clericis, Monachis, Laicis; 3) de Ecclesia, quae est in purgatorio; 4) de Ecclesia, quae triumphat in coelis. Der dritte Band enthält fünf Hauptcontroversen: 1) de Sacramentis in genere; 2) de Baptismo et Confirmatione; 3) de Eucharistia et Sacrificio Missae; 4) de Poenitentia; 5) de Sacramentis ceteris. Der vierte Band enthält drei Hauptcontroversen: 1) de gratia primi hominis et statu innocentiae; 2) de gratiae amissione et statu peccati; 3) de gratiae reparatione et statu iustificatorum per Christum. Man sieht, die von den Reformatoren bestrittene katholische Glaubensregel (regula formalis) und anderseits das Materialprincip des Protestantismus, die „Rechtfertigungslehre", mit ihren Voraussetzungen und Consequenzen bilden das diese Erörterungen zusammenschließende Band.

Dieselben Hauptgegensätze zwischen der katholischen und der protestantischen Glaubenslehre hat auch der Engländer Thomas Stapleton († 1598) in zwei ausgezeichneten Werken behandelt; erstern, in Bezug auf das Formalprincip oder die Glaubensregel, in seiner Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica (Paris. 1578), letztern in der Schrift Universa iustificationis doctrina catholica hodie controversa (Paris. 1582). Der spanische Franziskaner Andreas Vega († 1557) schrieb u. a. De iustificatione libri XV. Ferner sind als hervorragende Controversisten zu nennen: die Jesuiten Gregor von Valencia († 1603), Martin Becanus († 1624), Adam Tanner († 1635) und Jakob Gretser († 1625);

die beiden Brüder Adrian und Peter de Walemburg (Weihbischöfe von Köln und Mainz, † 1669 bezw. 1675), deren zahlreiche gediegene Controversschriften gesammelt erschienen unter dem Titel Tractatus generales de controversiis fidei (Colon. 1669, 2 fol.). Ein von ihnen selbst verfaßter Auszug aus den frühern Controversschriften erschien 1667 unter dem Titel De controversiis tractatus generales contracti per A. et P. de Walemb. — Auch einzelne Schriften Bossuets gehören hierher (Histoire des variations des Églises protestantes; Exposition de la foi catholique u. a.); ebenso das von dem Jansenisten Arnauld verfaßte bedeutende Werk über die heilige Eucharistie (La perpétuité de la foi de l'Église cath. touchant l'eucharistie [3 vols., 1669—1674]). Auch die Controverse mit den Griechen fand in dieser Zeit hervorragende Vertretung; so insbesondere in dem von Leo Allatius († 1669) verfaßten Werke De ecclesiae occident. et orient. perpetuo consensu.

Eingehende Mittheilungen über die Genannten siehe bei K. Werner, Geschichte der polem. und apol. Literatur. IV. Bd.: Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil. 1. Buch.

4. Auch die Scholastik, d. h. die Behandlung der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre in dem Sinne und nach der Methode der großen mittelalterlichen Theologen, erhob sich in dieser Periode zu einer neuen Blüthe. Die meisten Theologen wählten hierbei den hl. Thomas zu ihrem Führer, und während früher die Sentenzenbücher des Lombarden als Grundlage der Darstellung dienten, trat nun die Summa des hl. Thomas an deren Stelle und wurde in einer großen Zahl von Commentaren erläutert und ergänzt. Daneben erschienen aber auch eine Menge selbständiger theologischer Summen und Monographien, die sich an die Doctrin des hl. Thomas anschlossen. Auch Scotus und der hl. Bonaventura wurden, jedoch weit seltener, in ähnlicher Weise berücksichtigt oder erklärt. Im allgemeinen verbanden die scholastischen Theologen dieser Zeit mit dem speculativen Elemente ein größeres Maß positiver biblischer und patristischer Beweisführung bei der Behandlung der christlichen Lehren als die frühern Vertreter der Scholastik. Zu dem Gegensatze der thomistischen und der scotistischen Richtung kamen jetzt noch die Controversen zwischen den Thomisten und den in einzelnen Punkten von der strengen thomistischen Lehre abweichenden Molinisten, und zuletzt noch die eigenthümliche Richtung der sogen. Augustinianer (Berti, Belleli, Bertieri u. a.) hinzu.

Von den vielen hervorragenden Trägern dieser neuen Entwicklung unserer Wissenschaft mögen hier wenigstens einzelne genannt werden.

Als Vertreter des Thomismus ragen ganz besonders hervor die Dominikaner Bartholomäus Medina († 1581), Domin. Bañez († 1604), Didacus Alvarez († 1635), Joh. a St. Thoma († 1644), Contenson († 1674), Gonet († 1681); die (zum Theil unbekannten) spanischen Karmeliter mit dem von ihnen verfaßten berühmten Werke Cursus theologicus Collegii Salmanticensis (19 Fol., seit 1630; ungefähr gleichzeitig erschienen die Disputationes Collegii Complutensis, eine Darstellung der thomistischen Philosophie, in 4 Fol., ebenfalls von Karmelitern verfaßt); die Löwener Doctoren Wilh. Estius († 1613, Comment.

in IV lib. Sent.), Franz Sylvius († 1649), Joſ. Wiggers († 1639; beide zuletzt Genannten commentirten vollſtändig die Summa des hl. Thomas); die Sorbonniſten Andreas Duval († 1637) und Nikol. Yſambert († 1642); der Benediktiner Auguſtin Reding († 1692 als Abt von Einſiedeln). Zu den bedeutendſten Erklärern des hl. Thomas aus dem Jeſuitenorden gehören Franz Toletus († 1596), Gregor von Valencia († 1603), Gabriel Vasquez († 1604), Franz Suarez († 1617), Adam Tanner († 1632). Als Verfaſſer ausgezeichneter monographiſcher Werke ſind auch noch die Jeſuiten Leon. Leſſius († 1623, De perfectionibus moribusque divinis; De gratia efficaci; De decretis divinis; De summo bono et aeterna beatitudine hominis und vieles andere), Joh. Martinez de Ripalda († 1648, De ente supernaturali; De fide, spe et caritate u. a.) und der Cardinal Johannes de Lugo († 1660, De incarnatione dominica; De virtute divinae fidei; De virtute et sacramento poenitentiae) zu nennen.

Hervorragende Scotiſten waren Joh. Poncius (um 1550), Peter Coninck († 1573), Franz de Ovando (um 1580), Franz Herrera (um 1590), Maſtrius (um 1600), Joh. de Rada († 1608 als Biſchof von Trani), Theodor Smiſing (um 1600), Philipp Faber († 1630), Anton Hiquäus († 1641), Angelus Vulpes in Neapel († 1647), Kaſpar Sghemma zu Palermo († 1657), endlich gegen Ende des Jahrhunderts die Franzoſen Claud. Fraſſen und Gabriel Boyvin.

Vgl. K. Werner, Der hl. Thomas von Aquino III. Ueber Molina († 1600) und die an ſeinen Namen ſich knüpfende Controverſe über die scientia media ſiehe ebend. S. 378 ff. Vgl. auch K. Werner, Franz Suarez und die Scholaſtik der letzten Jahrhunderte. Regensb. 1861.

5. Als eine Frucht der neu aufgeblühten patriſtiſchen und hiſtoriſchen Studien und als eine ſehr erwünſchte Ergänzung der bisherigen ſcholaſtiſchen Methode erſchienen während der in Rede ſtehenden Epoche eine Reihe wiſſenſchaftlicher Werke theils monographiſcher Art, theils das ganze Dogma umfaſſend, welche den Traditionsbeweis für die katholiſche Lehre in der eingehendſten Weiſe und unter Berückſichtigung der vom geſchichtlich-patriſtiſchen Standpunkte oder im Namen der Tradition dagegen erhobenen Einreden entwickelten. Vermöge dieſes Zweckes tragen dieſelben einen vorwiegend dogmengeſchichtlichen Charakter an ſich.

Zu den Monographien dieſer Art zählen u. a. die Werke von Joh. Morinus (Commentar. histor. de disciplina in administratione poenitentiae 13 primis saec. etc. Par. 1651; Commentar. histor. ac dogmat. de sacris Ecclesiae ordinationibus etc. Par. 1655). Boſſuet (Défense de la tradition et des ss. Pères. Op. posth., erſt 1753 veröffentl., betr. insbeſ. die Lehre von der Trinität und die Chriſtologie). Iſaak Habert (Theologiae Graecorum Patrum vindiciae circa universam materiam gratiae cum perpetua collatione scripturae, concilior., doctrinae S. Aug., S. Thomae et scholae sorbon. Libri tres. Par. 1647). Arnauld (das obengenannte Werk über die heilige Euchariſtie).

Das bedeutendſte und wahrhaft epochemachende ſyſtematiſche Werk dieſer Art unternahm der Jeſuit Dionyſius Petavius († 1647); ein ähnliches ſchrieb nach ihm der Oratorianer Ludwig Thomaſſin († 1695). Beide Arbeiten blieben unvollendet.

Von dem Werke des Petavius De theologicis dogmatibus erschien die erste Hälfte zu Paris 1644, die zweite 1650. Vgl. Proleg. c. 1, 1: Universam theologiam mandare his libris (aggredior), non illam contentiosam ac subtilem, quae aliquot abhinc orta saeculis iam sola scholas occupavit, a quibus et scholasticae proprium sibi nomen ascivit; verum elegantiorem et uberiorem alteram, quae ad eruditae vetustatis expressa speciem, h. e. a dialecticorum dumetis liberioris ad campi revocata spatia solam ad usum cultumque sui nativam et domesticam copiam ostentat. Den ganzen Lehrstoff vertheilt P. auf zehn Tractate: 1) De Deo eiusque proprietatibus; 2) de Trinitate; 3) de Angelis; 4) de mundi opificio; 5) de Incarnatione; 6) de Sacramentis; 7) de legibus; 8) de gratia; 9) de fide, spe et caritate; 10) de peccato. Nur die fünf ersten Tractate gelangten zur Ausführung. Wie P. das jener Eintheilung zu Grunde liegende System gedacht, erhellt aus Prol. c. 1, 4: Potest igitur theologia generatim primo dividi in partes duas: quarum prior est de *Deo ipso*, et iis quae divinitatis propria sunt ..., ut sunt disputationes de Deo ac divinis proprietatibus et de Trinitate. Posterior circa *Dei opera* versatur. Cum autem dupliciter Deum intueri possimus, velut *naturae* auctorem aut *gratiae*, hinc duo exsistunt operum genera, totidemque posterioris illius theologiae partes: quarum altera Dei qua creator auctorque naturae est rimatur opera, altera quae dicuntur gratiae. ... Opera gratiae in generale nomen includi possunt τῆς θεώσεως, quam deificationem possis dicere: quae est divinitatis communicatio, qua creaturae intelligentes ad quoddam cum Deo consortium ac necessitudinem supra naturae suae condicionem evehuntur. Est autem divinitatis illa communio duplex. Nam vel absoluta est et interior, qua non divina solum, sed etiam Deus fit, et in unam cum Deo personam convenit humana natura. Vel ex parte dumtaxat et externa, utpote sola voluntatum inter se coniunctione constans: quam moralem scholae nuncupant. Ad hunc vero conficiendum statum duo adhibentur praesidia. Quippe alia sunt instrumenta, eaque partim efficientia, ut sunt sacramenta novae legis; partim dirigentia, ut est lex, ac morum virtutumque praecepta. Aliae sunt interiores causae τῆς θεώσεως, eaeque rursus bifariam spectantur. Nam est alia, quae forma sive causa formalis dicitur, qualis est gratia, per quam sancti fiunt homines et angeli; itidemque fides, spes et caritas, et quae vocantur infusae virtutes reliquae. Alia est dispositio sive praeparatio ad illam formam capiendam. Quo in genere locum habent auxilia omnia et adiutoria gratiae, sive internae motiones intelligentiae ac voluntatis. Huic porro statui, quam θέωσιν dicimus, respondet ex adverso peccati status; cui nonnulla contemplationis theologicae pars propterea debetur. Siquidem oppositorum invicem eadem est scientia. Das gleichnamige Werk Thomassins (3 Fol.) umfaßt nur die Tractate de Deo uno und de Incarnatione.

6. Die bisher charakterisirten wissenschaftlichen Leistungen des ersten Jahrhunderts nach dem Concil von Trient wurden in dem nun folgenden Jahrhundert nicht überboten. Die dogmatischen Werke dieser Zeit sind vielmehr größtentheils nur Versuche, die Methoden und die eigenthümlichen Vorzüge der vorwiegend scholastischen und der vorwiegend historischen und polemischen Bearbeitungen der Dogmatik, welche das abgelaufene Jahrhundert gebracht hatte, miteinander zu verbinden. Daneben erschienen auch noch immer einzelne ausschließlich je der scholastischen und der polemischen Richtung angehörende Werke.

Die dogmatischen Werke der zuerst genannten Richtung sind theilweise noch in größerem Stile angelegt, theilweise compendiarischer Natur.

Es sind hier insbesondere zu erwähnen der Minimist (Paulaner) Ant. Boucat (Theologia Patrum dogmatica scholastico-positiva. Par. 1718. Venet. 1736), die beiden Dominikaner Billuart († 1757, Summa Sancti Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata, sive Cursus theologiae iuxta mentem et, in quantum licuit, iuxta ordinem et litteram D. Thomae in sua Summa, insertis pro re nata digressionibus in histor. eccles.) und Cardinal Gotti (Theologia scholast. dogm. Ven. 1750), der Sorbonnist Honorat Tournely († 1729, Cursus theologicus scholastico-dogmaticus, 16 Bde. in 8°; eifriger Gegner der Jansenisten; etwas gallikanisch tingirt, sonst aber sehr empfehlenswerth wegen seiner gründlichen Gelehrsamkeit, Correctheit und geschmackvollen, klaren Darstellung), der Jesuit Kilber (um 1750, als Mitherausgeber der Theologia Wirceburgensis). Das beste, noch immer brauchbare Compendium der Dogmatik (mit der Moral, wie sehr oft noch in jener Zeit, verbunden) verfaßte der Sorbonnist Ludw. Abelly, später Bischof von Rhodez († 1691, Medulla theologica ex sanctis scripturis, Concil. Pontificumque decretis et sanctorum Patrum ac Doctorum placitis expressa. Par. 1651).

Die polemischen Werke dieser Epoche beschäftigen sich theils mit den frühern Glaubensgegensätzen des 16. Jahrhunderts, theils mit den inzwischen neu aufgekommenen Verirrungen des Jansenismus, Gallikanismus und Febronianismus.

Vgl. K. Werner, Geschichte der kath. Theologie u. s. f. II. Geschichte der apol. und polem. Literatur V. Scheeben a. a. O. I, 454 ff.

7. In der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts begann für die großen katholischen Länder und insbesondere auch für Deutschland eine traurige Zeit des Verfalles des gläubig-kirchlichen Sinnes und damit zugleich auch der kirchlichen Wissenschaft. Die zersetzenden Einflüsse des Jansenismus, des Gallikanismus und Febronianismus, die auf letztern basirende staatliche Bevormundung, sogen. Reformirung oder Unterdrückung der kirchlichen bezw. klösterlichen theologischen Schulen und Bildungsanstalten, die immer weiter um sich greifende Herrschaft des Rationalismus, des Deismus und dann der einander ablösenden atheistischen philosophischen Systeme: alle diese Umstände zusammengenommen brachten rasch einen radicalen Verfall der theologischen Wissenschaft, insbesondere der Dogmatik, zuwege. Das Andenken an die große kirchliche Vergangenheit schien alsbald gänzlich entschwunden zu sein, und mit ihm die Erkenntniß der unwandelbaren, von der frühern Wissenschaft so treu festgehaltenen Principien des Glaubens und der Glaubenswissenschaft. Die theologische Erudition sank dementsprechend im allgemeinen auf ein höchst bescheidenes Maß herab; namentlich war ein völliges Ignoriren der Scholastik nebst hochmüthiger Herabwürdigung ihrer Leistungen ein charakteristischer Zug des neuen „wissenschaftlichen" Geistes der sogen. Aufklärung. Es wäre zwecklos, die literarischen Erscheinungen dieser Zeit im einzelnen anzuführen. Für die Dogmatik geschah überhaupt wenig; und dieses wenige litt mehr oder minder an den oben bezeichneten Gebrechen. Aus Deutschland können nur

einige Namen von etwas besserem Klange genannt werden, wie Stephan Wieſt, Klüpfel, Stattler, Fr. Brenner.

Vgl. K. Werner, Geſchichte der kath. Theologie II, 242 ff.

Die Morgenröthe einer beſſern Zeit bezeichnete das von dem Mainzer Profeſſor Liebermann (1819 ff.) herausgegebene Werk Institutiones dogmaticae, welches in ſeinem erſten Theile die ſogen. demonstratio religionis christianae und die demonstratio religionis catholicae (Fundamentaltheologie oder allgemeine Apologetik) und im zweiten Theile die ſpecielle Dogmatik darlegt. Die Methode Liebermanns iſt im allgemeinen die der gediegenen kirchlichen Theologen aus der erſten Hälfte des 18. Jahrhunderts, eines Billuart u. a. Der ſtreng kirchliche Standpunkt, die anſprechende Klarheit der Darſtellung haben ſeinem Werke raſch eine außerordentlich weite Verbreitung in allen katholiſchen Ländern verſchafft.

Neben der Dogmatik beſchäftigte die kirchlichen Theologen dieſer Zeit ganz vorzüglich die Apologetik des Chriſtenthums und der Kirche (demonstratio christiana und catholica) im Gegenſatze zu dem zeitgenöſſiſchen Rationalismus.

Vgl. v. Drey a. a. O. I, 51 ff. K. Werner, Geſchichte der kath. Theologie II, 236 ff. Geſchichte der apol. und polem. Literatur V.

8. Mit dem ſeit dem dritten Decennium dieſes Jahrhunderts in weiten Kreiſen erfolgten Wiederaufleben des katholiſchen Glaubens iſt zweifelsohne auch für die katholiſche Wiſſenſchaft eine neue hoffnungsreiche Epoche der Entwicklung angebrochen. Jedoch kann ſelbſtverſtändlich für jetzt von einer geſchichtlichen Darſtellung derſelben noch nicht die Rede ſein. Auf der einen Seite erwuchſen der katholiſchen Wiſſenſchaft umfaſſende polemiſche und apologetiſche Aufgaben aus einzelnen philoſophiſch-theologiſchen Verirrungen der neuern Zeit (Hermes, Günther u. a.), weit mehr aber anderſeits aus dem ſchroffen und tiefen Gegenſatz, welcher zwiſchen dem Chriſtenthum und der ſogen. modernen Weltanſchauung obwaltet. Dieſe letztere (der Liberalismus) vereinigt in ſich die mannigfaltigſten Widerſprüche gegen das Chriſtenthum und die Kirche, welche während der letztverfloſſenen drei Jahrhunderte der Reihe nach hervortraten. Die weſentlichen Grundzüge derſelben, wo ſie nicht direct und offen zum Atheismus fortſchreitet, ſind der Rationalismus und der Naturalismus, d. h. zwei Irrthümer, welche ebenſoſehr die übernatürliche Lehrautorität der Kirche wie die der Menſchheit durch die Kirche dargebotenen Mittel des Heiles, die übernatürliche Wahrheit und Gnade des Erlöſers, und darin das ganze Chriſtenthum auf das directeſte bekämpfen, darum auch als letzte Conſequenz den Atheismus einſchließen. Das Vaticaniſche Concil hatte die Beſtimmung, dieſen Irrthümern gegenüber die katholiſche Wahrheit zu beſchützen und ſie aufs neue vollſtändig und klar zu verkündigen. Zum Theil hat es dieſe Aufgabe in den beiden vorliegenden dogmatiſchen Conſtitutionen bereits gelöſt. Auch für die Wiſſenſchaft der Dogmatik iſt damit eine neue feſte Grundlage und eine ſichere Richtſchnur ihrer weitern Entwicklung gegeben.

In den letzten Decennien sind manche neue Bearbeitungen der Dogmatik theils compendiöser theils umfassenderer Art hervorgetreten. Sie sind durchweg von der Absicht getragen, durch Wiederanknüpfung und mehr oder minder engen Anschluß an die Lehrtradition der frühern, bessern Zeit, namentlich auch an die Scholastik des 13. Jahrhunderts, die Dogmatik zu regeneriren. Im einzelnen unterscheiden sich sich besonders dadurch, daß die einen die strengere schulmäßige Form, wie sie noch im Anfange des vorigen Jahrhunderts üblich war, zur Anwendung bringen, während die andern sich einer freiern Form der Darstellung bedienen; oder auch dadurch, daß die einen eine vorwiegend polemische und apologetische Tendenz verfolgen, während die andern der positiven Beweisführung und der Geschichte des Dogmas größere Aufmerksamkeit widmen.

Zu den größern Bearbeitungen der Dogmatik gehören die von Klee, Patrick Kenrick, Perrone, Schwetz, Albertus a Bulsano, Berlage, Franzelin, Hurter, M. Gloßner, Katschthaler, Schell, Chr. Pesch, Tepe u. a. Unvollendet blieben die Werke von Staudenmaier, Kuhn, Scheeben, Heinrich und die Institutiones theologicae von Kleutgen. Auch Hettingers Apologie des Christenthums, sowie Kleutgens Theologie der Vorzeit muß hier erwähnt werden. Oswald hat (ähnlich wie B. Jungmann) in einzelnen Monographien den größten Theil der dogmatischen Lehren behandelt (Sacramentenlehre, Gnadenlehre, Eschatologie, Lehre von der Erlösung, Angelologie, Lehre vom Urstande und dem Sündenfall, Schöpfungslehre, Theologie). Die Dogmengeschichte ist von Klee (Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1837), Schwane (Dogmengeschichte der vornicän. Zeit, 2. Aufl. 1892; der patrist. Zeit, 2. Aufl. 1892; der mittlern Zeit, 1882; der neuern Zeit, 1890), Joh. Zobl (1865), Jos. Bach (Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte, 1873 u. 1875), Atzberger (Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornicän. Zeit, 1896); einzelne Theile der biblischen Theologie sind von König (Theologie der Psalmen, 1857), Scholz (Handbuch der Theologie des Alten Bundes im Lichte des Neuen, 1862), Zschokke (Theologie der Propheten des Alten Testamentes, 1877), Simar (Die Theologie des hl. Paulus, 2. Aufl. 1883), Atzberger (Die christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente, 1890) bearbeitet worden.

Erster Theil.

Gott, der Eine und Dreipersönliche.

Erstes Kapitel.

Die Gotteserkenntniß an sich betrachtet.

§ 25.

Vorbemerkungen.

1. Ihrem Begriffe gemäß hat sich die Dogmatik mit der Lehre von Gott insoweit zu beschäftigen, als dieselbe in das Gebiet des Glaubens gehört, d. h. zunächst, insoweit die übernatürliche Offenbarung sich darüber ausspricht. Letzteres geschieht in einer zweifachen Richtung. Sie lehrt theils indirect oder in thatsächlicher Weise, theils ausdrücklich, daß es für den Menschen eine doppelte Quelle (natürliche und übernatürliche Offenbarung) und dementsprechend eine zweifache Art der Erkenntniß Gottes gebe (natürliche und übernatürliche Gotteserkenntniß); sodann bietet sie den Inhalt der einen wie der andern Gotteserkenntniß dar.

2. Die übernatürliche Offenbarung ist an sich schon ein genügender thatsächlicher Beweis für die Möglichkeit und Wirklichkeit jener zweifachen Gotteserkenntniß. Sie vermittelt dem Menschen Erkenntnisse in Bezug auf Gott, welche seiner Vernunft an sich unerreichbar sind; sie ist also thatsächlich für ihn eine Quelle übernatürlicher Gotteserkenntniß. Letzteres ist aber nur darum der Fall, weil der Mensch im stande ist, im bloßen Lichte der Vernunft die Offenbarung als das zu erkennen, was sie ist: als eine göttliche That. Dadurch allein besitzt ihr Inhalt für ihn die zum Glauben unentbehrliche Bürgschaft der Wahrheit, und weiß er sich zur gläubigen Annahme desselben verpflichtet.

Eine übernatürliche Offenbarung Gottes wäre nicht möglich, sie würde im Menschen keinen Boden und keine Anknüpfungspunkte für ihre Belehrungen finden, und der Mensch selbst würde sie als eine von Gott ihm erschlossene Quelle der Wahrheit nicht erkennen noch anerkennen können, wenn er nicht im stande wäre, vor oder unabhängig von einer solchen übernatürlichen Offenbarung sich zu irgend einer wahren Erkenntniß Gottes, seines Daseins und seines Wesens zu erheben. Da also

nach Ausweis der Geschichte die übernatürliche Offenbarung als solche von der Menschheit erkannt worden ist, so ist damit thatsächlich und indirect die Wahrheit des Satzes erwiesen, daß es eine natürliche und eine übernatürliche Gotteserkenntniß gebe. Die nähere Erörterung und Begründung dieser Sätze gehört in die Apologetik.

3. Die Unterscheidung jener zweifachen Gotteserkenntniß wird auch von der übernatürlichen Offenbarung selbst ausdrücklich gelehrt. Sie gedenkt nämlich auch der natürlichen Gotteserkenntniß, lehrt deren Möglichkeit und sittliche Nothwendigkeit, bezeichnet die Quelle, den Inhalt und die formelle Beschaffenheit derselben. Sodann weist sie hin auf den Ursprung der übernatürlichen Gotteserkenntniß, bietet deren Inhalt dar, beschreibt die formelle Eigenthümlichkeit derselben und verheißt deren Vollendung in der himmlischen Glückseligkeit. Hieraus ergibt sich, daß die Dogmatik an erster Stelle die Lehre der übernatürlichen Offenbarung über die Gotteserkenntniß an sich zu erörtern hat, bevor sie den geoffenbarten Inhalt derselben im einzelnen darlegt.

Bei jener Erörterung muß die Unterscheidung der natürlichen und der übernatürlichen Gotteserkenntniß zu Grunde gelegt werden, und so ergeben sich als deren Hauptpunkte: 1) Möglichkeit und sittliche Nothwendigkeit der natürlichen Gotteserkenntniß; 2) Ursprung derselben und dadurch bedingte materielle und formelle Beschaffenheit; 3) die übernatürliche Gotteserkenntniß; deren Ursprung und Inhalt im allgemeinen betrachtet; sowie die formelle Beschaffenheit derselben. Alle in der Gotteslehre nachstehend zu erörternden Sätze sind entweder Dogmen im engern Sinne (dogmata *pura* oder *mixta*) oder philosophische Wahrheiten, welche zum Dogma in innerer Beziehung stehen (res ad integritatem fidei pertinentes, oder auch praeambula fidei).

§ 26.

Möglichkeit und sittliche Nothwendigkeit der natürlichen Gotteserkenntniß. Der Atheismus.

1. Es ist dem Menschen auch ohne Beihülfe der übernatürlichen Offenbarung (physisch) möglich, durch das natürliche Licht der Vernunft zu einer gewissen (*certa* cognitio) Erkenntniß Gottes als des Schöpfers und Herrn der Welt zu gelangen. Die auf solche Weise zu erlangende Gotteserkenntniß wird als natürliche bezeichnet zunächst mit Rücksicht auf ihr Princip (principium cognitionis, das natürliche Vernunftlicht), sodann auch mit Rücksicht auf ihren Inhalt (obiectum, die der Vernunft an sich zugänglichen religiösen Wahrheiten, im Unterschied von den die Vernunft schlechthin überragenden, durch sie nicht erreichbaren übernatürlichen Glaubensgeheimnissen).

Vatic. Sess. 3, c. 3: Eadem Sancta Mater Ecclesia tenet et docet, *Deum*, rerum omnium *principium* et *finem*, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis *certo cognosci* posse; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur (Rom. 1, 20): attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeternae voluntatis suae decreta humano generi revelare, dicente Apostolo: Multi-

fariam, multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis: novissime, diebus istis locutus est nobis in Filio (Hebr. 1, 1. 2). Ibid. can. II, 1: Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis lumine certo cognosci non posse, a. s. Vgl. c. 4 (§ 21, 1). Die Kirche hat obigen Satz insbesondere auch aufrecht erhalten gegenüber der Lehre der Reformatoren, daß der Mensch durch den Sündenfall alle natürlichen geistig-sittlichen Kräfte eingebüßt habe; ferner auch gegenüber der Lehre des Bajus und der Jansenisten, daß der Mensch erst durch die übernatürliche Gnade zu einem vernünftig-sittlichen Wesen werde, und somit auch alle wahre Gotteserkenntniß ein Gnadengeschenk Gottes sei; endlich gegen die Traditionalisten (Bonald, Lamennais u. a.), welche alle Gotteserkenntniß in der Menschheit, vor wie nach der Sünde, auf eine directe oder übernatürliche göttliche Belehrung und deren Ueberlieferung zurückführten und folgerichtig behaupteten, wenn die Vernunft aus eigener Kraft Gott nicht erkennen könne, so sei sie auch nicht im stande, das Dasein Gottes philosophisch zu beweisen. Daher forderte der Apostolische Stuhl durch Decret der Index-Congregation von den Traditionalisten Bautain (8. Sept. 1840) und Bonnetty (11. Juni 1855) die Anerkennung des Satzes: Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Vgl. Conc. Prov. Colon. (1860) P. I, c. 17: Huc spectat confixa pridem a Sede Romana *Quesnelli* sententia (n. 41), omnem Dei cognitionem etiam naturalem, etiam in philosophis ethnicis Dei donum esse asserentis. Prop. *Quesn.* damn. n. 48. Auch sonst noch ist die genannte Wahrheit von den verschiedenartigsten philosophischen (Kant u. a.) und theologischen Standpunkten aus bestritten worden. Vgl. Denzinger, Vier Bücher relig. Erkenntniß. 2. Buch. Schanz, Apologie des Christenthums I, 79.

2. Die Heilige Schrift lehrt obigen Satz indirect, indem sie überall an die natürliche Gotteserkenntniß, wie an eine gegebene Voraussetzung, ihre höhern Belehrungen anknüpft; dann auch direct, indem sie a) die physische Welt und die in ihr waltende Ordnung als eine Offenbarung Gottes bezeichnet, durch deren vernünftige Betrachtung auch der thatsächlich der Gottvergessenheit des Heidenthums verfallene Theil der Menschheit sich zur Erkenntniß des Daseins und der Vollkommenheiten Gottes als des Schöpfers und Herrn aller Dinge hätte erheben können und sollen; indem sie b) in gleicher Weise auf die sittliche Weltordnung, welche sich im Naturgesetze und im Gewissen geltend macht, als auf eine natürliche, allgemein menschliche Offenbarung Gottes hinweist; sowie c) in gleichem Sinne auf das Walten der göttlichen Vorsehung über die ganze Menschheit und ihre geschichtliche Entwicklung.

a) Weish. 13, 1: Vani autem sunt omnes homines (μάταιοι γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει), in quibus non subest scientia Dei, et de his, quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est, neque operibus attendentes agnoverunt, quis esset artifex: (2) sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aërem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam, rectores orbis terrarum deos putaverunt. (3) Quorum si specie delectati deos putaverunt, sciant, quanto his dominator eorum speciosior est: speciei enim generator haec omnia constituit. (4) Aut si virtutem et opera (ἐνέργειαν) eorum mirati sunt, intelligant ab illis, quoniam qui haec fecit fortior est illis: (5) a magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator

horum videri (ἐκ γὰρ μεγέθους καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται) ... (8) Iterum autem nec his (das ſind die zuvor genannten philoſophiſch Gebildeten, im Gegenſatz zu den Götzendienern, wovon V. 10 die Rede iſt) debet ignosci. (9) Si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum: quomodo huius Dominum non facilius invenerunt? Job 12, 7: Nimirum interroga iumenta, et docebunt te, et volatilia coeli, et indicabunt tibi. (8) Loquere terrae, et respondebit tibi, et narrabunt pisces maris. (9) Quis ignorat, quod omnia haec manus Domini fecerit, (10) in cuius manu anima omnis viventis, et spiritus universae carnis hominis? Pſ. 18, 2 ff. Röm. 1, 18: Revelatur enim ira Dei de coelo super omnem impietatem et iniustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in iniustitia detinent; (19) quia quod notum est Dei (das von Gott Erkennbare), manifestum est in illis (τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς); Deus enim illis manifestavit. (20) Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi (ἀπὸ κτίσεως κόσμου), per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur (νοούμενα καθορᾶται, das was an ſich unſichtbar iſt an Gott — ſein Daſein und ſein Weſen — wird ſeit Erſchaffung der Welt als ein durch die Werke Erkennbares angeſchaut), sempiterna quoque eius virtus et divinitas; ita ut sint inexcusabiles. (21) Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum; (22) dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt; (23) et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium. Vgl. V. 24—32. Der Apoſtel will zeigen (vgl. V. 16), daß die Gottvergeſſenheit und die Laſterhaftigkeit des polytheiſtiſchen Heidenthums eine große ſittliche Schuld involvire, für welche nur in Chriſto, dem Erlöſer, Gnade gefunden werden könne. Es war der Menſchheit überall und zu allen Zeiten möglich, Gottes Daſein und Allmacht aus den Werken der Schöpfung zu erkennen und dieſer Erkenntniß entſprechend Gott den geziemenden Cult der Ehre und des Dankes zu erweiſen. Das Heidenthum beruht auf einer ſelbſtverſchuldeten, unverantwortlichen Unterdrückung des beſſern Erkennens und Wollens, deſſen die Menſchheit fähig iſt, und das ſie urſprünglich beſaß (V. 18). Sofort beſchreibt der Apoſtel den pſychologiſchen Entwicklungsgang dieſes Abfalles der Menſchheit von Gott. Der Anfang ging vom Willen und vom Herzen aus; der Menſch verſagte Gott den ſchuldigen Cult der Ehrfurcht (des Gehorſams) und des Dankes (der Liebe, V. 21), er ergab ſich dem Dienſte der Sünde, der hoffärtigen Auflehnung wider Gott. Infolge dieſes praktiſchen Atheismus wurde nun auch ſeine Erkenntniß immer mehr Gott entfremdet; ſein Denken wurde leer oder nichtig (Vgl. 21; vgl. Weish. 13, 1), weil es Gott, die höchſte Wahrheit, nicht mehr zum Gegenſtande hatte und infolgedeſſen auch der wahren Erkenntniß des Endlichen (nach ſeinem letzten Grunde und Endziele) ermangelte. Sünde und Irrthum nahmen immer mehr das Herz des Menſchen gefangen, und dieſes übte dann hinwieder auf die Erkenntniß einen verwirrenden und zerſtörenden Einfluß aus, ſo daß nun auch die Gottesidee ſelbſt der Verdunkelung und Verzerrung anheimfiel. Wie ſehr die gottvergeſſene Hoffart den Geiſt des Menſchen umnachtet hatte (V. 22), zeigte ſich endlich, indem er die letzten in ſeinem Geiſte noch vorhandenen Reſte der Gottesidee auf ſelbſterwählte und ſelbſtgemachte Götzenbilder übertrug und endlichen, geſchaffenen Dingen göttliche Ehre erwies (V. 13, Weish. 13—15). Vgl. *Athan.* c. Gent. 8 (ſiehe unten § 3).

b) Röm. 2, 11: Non enim est acceptio personarum apud Deum. (12) Quicumque enim sine lege peccaverunt, sine lege peribunt; et quicumque in lege

peccaverunt, per legem iudicabuntur. (13) Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur. (14) Cum enim Gentes, quae legem non habent, naturaliter (φύσει) ea, quae legis sunt, faciunt, eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex; (15) qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum (συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως) et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus, (16) in die, cum iudicabit Deus occulta hominum, secundum Evangelium meum, per Iesum Christum. Indem der Apostel die allgemeine Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit der Menschen hervorheben will, betont er, daß der bloße Besitz des positiven mosaischen Gesetzes an sich für das auserwählte Volk (2, 1; 3, 1) keinen Vorzug vor Gott begründe; daß es vielmehr im Gerichte Gottes für alle Menschen, ob Juden oder Heiden, sich nur darum handeln werde, ob sie Gutes oder Böses gethan, oder ob sie das Gesetz Gottes nicht bloß gekannt, sondern auch befolgt haben (V. 11—13, vgl. V. 1—10). Um nun die Anwendbarkeit des letzten Satzes auch auf die Heiden zu erklären, hebt der Apostel hervor (V. 14. 15), daß auch sie, wenngleich mit dem übernatürlich geoffenbarten mosaischen Gesetze unbekannt, dennoch ein Sittengesetz besitzen, welches mit den sittlichen Vorschriften des erstern übereinstimmt (ea, quae legis sunt; opus legis, V. 14. 15). Auch sie können mithin „Erfüller" des Gesetzes (V. 13) sein. Die Kenntniß jenes sittlichen Gesetzes schöpfen sie aus ihrem eigenen Herzen, sie gehört zur Natur des Menschen (in cordibus suis, V. 15; naturaliter faciunt, V. 14, d. i., wie Tolet z. d. St. bemerkt: Non accepto exteriori magisterio divino, quale acceperunt Iudaei, sed *natura duce et magistra*). Der zweifache Beweis für die Existenz und Erkennbarkeit dieses natürlichen Sittengesetzes liegt in dem thatsächlichen Verhalten der Heiden, indem sie dasselbe (in irgend einem Umfange wenigstens) erfüllen (cum ... faciunt, V. 14), sodann in der richterlichen Thätigkeit ihres Gewissens (V. 15). Dieser Argumentation des Apostels liegt nun der Gedanke als Voraussetzung zu Grunde, daß die Heiden, d. h. allgemein die einer übernatürlichen Offenbarung entbehrenden Menschen, jenes natürliche Sittengesetz nicht nur an sich, sondern auch als ein von Gott gegebenes und kraft seiner Autorität verbindliches zu erkennen im stande seien. Denn nur unter dieser Bedingung kann die Uebertretung desselben ihnen vor Gott zur Sünde gereichen. Denselben Gedanken hatte er auch ausgesprochen 1, 32: Qui cum *iustitiam Dei* cognovissent, non intellexerunt, quoniam qui talia agunt, digni sunt morte, et non solum qui ea faciunt, sed etiam, qui consentiunt facientibus (deutlicher nach dem Griech.: οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν, ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσι τοῖς πράσσουσι). Auch die sittliche Weltordnung ist mithin nach der Lehre des Apostels für den Menschen eine Quelle der natürlichen Gotteserkenntniß, sie lehrt ihn Gott als den höchsten Herrn und als das Endziel aller Dinge (Dominum nostrum, rerum omnium finem. Vatic. l. c.) kennen.

c) Apg. 14, 14: Viri! quid haec facitis? (Die heidnischen Bewohner von Lystra wollten Paulus und Barnabas göttliche Ehren erweisen) et nos mortales sumus, similes vobis homines, annuntiantes vobis ab his vanis converti ad Deum vivum, qui fecit coelum, et terram, et mare, et omnia, quae in eis sunt; (15) qui in praeteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas. (16) Et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit, benefaciens de coelo, dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et laetitia corda nostra. 17, 22: Stans autem Paulus in medio Areopagi, ait: Viri Athenienses!

per omnia quasi superstitiosiores vos video. (23) Praeteriens enim, et videns simulacra vestra, inveni et aram, in qua scriptum erat: Ignoto Deo. Quod ergo ignorantes colitis, hoc ego annuntio vobis. (24) Deus, qui fecit mundum et omnia quae in eo sunt, hic coeli et terrae cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat, (25) nec manibus humanis colitur indigens aliquo, cum ipse det omnibus vitam, et inspirationem, et omnia; (26) fecitque ex uno (ἐξ ἑνὸς αἵματος) omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae, definiens statuta tempora, et terminos habitationis eorum, (27) quaerere Deum (in der Absicht, daß sie Gott suchen sollten), si forte attrectent eum aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum (d. h. wiewohl es des Suchens, im Grunde genommen, nicht bedarf). (28) In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus; sicut et quidam vestrorum poëtarum dixerunt: Ipsius enim et genus sumus. (29) Genus ergo cum simus Dei, non debemus aestimare auro, aut argento, aut lapidi, sculpturae artis et cogitationis hominis, Divinum esse simile. Der Apostel betont in den letzten Sätzen auch den Gedanken, daß die Vernunft den Menschen lehre, das göttliche Wesen sich nicht geringer zu denken als seine eigene vernunftbegabte Natur; vielmehr müsse auch letztere ihm als Grundlage dienen, um sich zur Erkenntniß der unendlich höhern und vollkommenern göttlichen Natur zu erheben. Daß die Abgötterei der Heiden eine strafbare Unwissenheit gewesen, hebt er auch hier hervor, V. 30: Et tempora quidem huius ignorantiae despiciens (ὑπεριδών) Deus, nunc annuntiat hominibus, ut omnes ubique poenitentiam agant.

Auf die allgemeine und natürliche Offenbarung Gottes in der Menschheit durch die Werke der Schöpfung und der Providenz bezieht sich auch Joh. 1, 3: Omnia per ipsum (Verbum) facta sunt; et sine ipso factum est nihil, quod factum est. (4) In ipso vita erat, et vita erat lux hominum. (5) Et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt. (9) Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. (10) In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. Näheres über die patristische Auslegung dieser Stelle siehe bei *Tolet.*, Comm. in Ioan. h. l. Vgl. auch Klee, Commentar über das Ev. n. Joh. S. 47 ff. *Aug.*, In Ioan. tr. 1, 13—19; 2, 7—10. *Cyr. Alex.*, In Ioan. I, 9. *Hier.*, In Gal. 1, 16: Ex quo (Io. 1, 9) perspicuum fit, natura omnibus Dei inesse notitiam, nec quemquam sine Christo nasci et non habere semina in se sapientiae et iustitiae reliquarumque virtutum. Vgl. Kleutgen, Theol. der Vorz. II, 33 ff.

In den oben mitgetheilten Aussprüchen der Heiligen Schrift ist die natürliche Offenbarung, aus welcher die menschliche Vernunft die Erkenntniß Gottes zu schöpfen vermag, ihrem vollen Umfange nach bezeichnet; es ist die den Menschen umgebende Welt (der Kosmos oder Makrokosmos) und seine eigene Natur, insbesondere auch der innere, geistige Theil derselben (der Mikrokosmos). Sie sagt ihm zugleich, daß Gott sei und was er sei. Damit ist auch der Weg angedeutet, den die Vernunft einzuschlagen hat, wenn sie die Gottesidee wissenschaftlich begründen und ihren Inhalt darlegen will (denkende Welt- und Selbstbetrachtung. Die Beweise für das Dasein Gottes).

3. Diesen Andeutungen der Heiligen Schrift stehen von Anfang an die bestimmtesten Zeugnisse der Tradition und der kirchlichen Lehrverkündigung zur Seite. Schon die ältesten Apologeten betonen die Möglichkeit wahrer

natürlicher Gotteserkenntniß im Gegensatze zu dem heidnischen Polytheismus und zum gnostischen Dualismus, indem sie zugleich einzelne philosophische Beweise für das Dasein Gottes (namentlich, im Anschluß an die Heilige Schrift, den teleologischen oder physiko-theologischen und den auf das allgemeine und natürliche menschliche Bewußtsein sich stützenden Beweis) mehr oder minder vollständig darlegen. Später wird die Entwicklung dieser Beweise von seiten der heiligen Väter sowie die philosophische Beleuchtung der natürlichen Gotteserkenntniß bezüglich ihres Ursprunges und ihrer Beschaffenheit immer vollständiger und eingehender. Es wird insbesondere auch die Betrachtung der menschlichen Seele selbst und ihrer geistigen Erkenntnißthätigkeit als Quelle der Gotteserkenntniß oder als Grundlage für den Gottesbeweis in umfassenderer Weise geltend gemacht.

Dem Vorwurfe des Atheismus, welcher vom Standpunkte der heidnischen Staatsreligion gegen die Christen erhoben wurde, begegneten die Apologeten durch eine einfache Darlegung des christlichen Gottesglaubens. Hier erschien ihnen die Lehre vom göttlichen Logos als das geeignetste Mittel, um die philosophisch gebildeten Heiden mit der christlichen Weltanschauung zu befreunden, weil sie mancherlei Anknüpfungspunkte an bekannte philosophische Theoreme (Plato, die alexandrinische Religionsphilosophie) darbot. Bei dieser Gelegenheit kommt dann auch die natürliche Offenbarung und Gotteserkenntniß zur Sprache. So zuerst bei Justinus (Apol. I, 18—21; 44; 46. Apol. II, 10; 13). Bei den heidnischen Philosophen und Dichtern, so lehrt er, finden sich manche Sätze, die den Wahrheiten des christlichen Glaubens gleich oder ähnlich sind. Das ist kein Werk des Zufalls. Vielmehr ist alle Erkenntniß der Wahrheit auf den göttlichen Logos zurückzuführen. Dieser war von Anfang an in der Menschheit wirksam. Er hat allen Menschen die Vernunftanlage eingepflanzt und erleuchtet sie, so daß sie einigermaßen, wenn auch nicht vollkommen, Gott und die göttlichen Dinge zu erkennen vermögen (Joh. 1, 9). Diese allgemeine oder natürliche göttliche Offenbarung nennt Justin den Samen des Logos (σπέρμα τοῦ λόγου, λόγος σπερματικός). Er sagt, die Heiden, welche dieser Offenbarung gemäß lebten, seien in der That Christen gewesen, d. h. sie besaßen die Erkenntniß und Liebe des wahren, nun im Christenthum geoffenbarten Gottes. *Theoph.*, Ad Autol. I, 1. 7: „Alle Dinge hat Gott erschaffen, damit er aus seinen Werken erkannt und seine Größe offenbar würde. — Wie die menschliche Seele nicht gesehen wird, da sie für den Menschen unsichtbar ist, jedoch aus den Bewegungen des Körpers erkannt wird, so kann auch Gott zwar mit menschlichen Augen nicht geschaut, jedoch durch seine Vorsehung und seine Werke erkannt werden. Wenn jemand ein Schiff auf dem Meere daherfahren und dem Ufer zusteuern sieht, so denkt er ohne Zweifel, es sei ein Steuermann auf demselben, der es leitet. So muß man auch auf Gott als den Lenker der Dinge schließen, wiewohl er mit leiblichen Augen nicht gesehen wird, weil er nicht vom Raume umschlossen ist." Er betont ferner (I, 2), der Mangel dieser dem Menschen so natürlichen Gotteserkenntniß sei in einer sittlichen Entartung desselben begründet: „Wenn der Blinde das Sonnenlicht nicht sieht, so hat das seinen Grund nicht darin, daß die Sonne nicht leuchtet; vielmehr muß er die Schuld hiervon sich selbst und seinem Auge beimessen. So ist auch das Auge deiner Seele von Sünden und sittlichen Gebrechen verfinstert. Einem glänzenden Spiegel gleich muß der Mensch seine Seele rein bewahren. Wie nämlich in dem Spiegel, wenn Rost an demselben ist, das Bild des Menschen nicht reflectirt wird, so kann auch der Mensch, wenn Sünde in ihm herrscht, Gott nicht erblicken." Vgl.

Athenag., Leg. pro chr. 8, 9. *Iren.*, Adv. haer. II, 9, 1: Ipsa enim conditio ostendit eum, qui condidit eam; et ipsa factura suggerit eum, qui fecit; et mundus manifestat eum, qui se disposuit. *Tert.*, Apol. 17: Quod colimus, Deus unus est; qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit, in ornamentum maiestatis suae: unde et Graeci nomen mundo κόσμον accommodaverunt . . . Et haec est summa delicti *nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt.* Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur, vultis ex *animae ipsius testimonio* comprobemus? Quae licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus ac concupiscentiis evigorata, licet falsis diis exancillata, cum tamen resipiscit, ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam patitur, Deum nominat, hoc solo nomine, quia proprio Dei veri: Deus magnus, Deus bonus, et quod Deus dederit, omnium vox est. Iudicem quoque contestatur illum: Deus videt, et Deo commendo, et Deus mihi reddet. O testimonium *animae naturaliter christianae!* Denique pronuntians haec, non ad Capitolium, sed ad coelum respicit. Novit enim sedem Dei vivi; ab illo, et inde descendit. Adv. Marc. I, 10: A primordio rerum conditor earum cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc prolatis, ut Deus cognosceretur. Nec enim si aliquanto posterior Moyses primus videtur in templo litterarum suarum Deum mundi dedicasse, idcirco a Pentateucho natales agnitionis supputabuntur, cum totus Moysi stilus notitiam creatoris non instituat, sed a primordio enarret a paradiso et Adam, non ab Aegypto et Moyse recensendam. Denique maior popularitas generis humani, ne nominis quidem Moysi compotes, nedum instrumenti, Deum Moysi tamen norunt; etiam tanta idololatria dominationem obumbrante, seorsum tamen illum quasi proprio nomine Deum perhibent et Deum deorum, et: si Deus dederit, et: quod Deo placet, et: Deo commendo. Vide, an noverint, quem omnia posse testantur. Nec hoc ullis Moysi libris debent. Ante anima, quam prophetia; animae enim a primordio conscientia Dei dos est; eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis. Iudaeorum enim Deum dicunt animae Deum . . . Habet Deus testimonia totum hoc quod sumus, et in quo sumus. Vgl. dazu De testim. animae, beſ. c. 5: Haec testimonia animae quanto vera, tanto simplicia, quanto simplicia, tanto vulgaria, quanto vulgaria, tanto communia, quanto communia, tanto naturalia, quanto naturalia, tanto divina. Non puto cuiquam frivolum et frigidum videri posse, si recogitet naturae maiestatem, ex qua censetur auctoritas animae. Quantum dederis magistrae, tantum adiudicabis discipulae. Magistra natura, anima discipula. Quidquid aut illa edocuit, aut ista perdidicit: a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae (vgl. dazu *Aug.*, De magistro; *S. Thom.*, De ver. q. 11, a. 1). Vgl. Gerh. Eſſer, Die Seelenlehre Tertullians (Paderb. 1893) S. 166 ff. Aehnliche Berufungen auf das allgemeine natürliche Gottesbewußtſein finden ſich bei *Cypr.*, De idol. van. 9; *Min. Fel.*, Oct. 18 (c. 17. 32. 33 entwickelt er das teleologiſche und das kosmologiſche Argument); *Clem. Alex.*, Strom. V, 14 u. a.

Athan., Or. c. Gent. 8 zeigt, wie der Götzendienſt eine Frucht der erſten Sünde ſei: „Die Seele war mit der Erfindung des Böſen nicht zufrieden, ſondern zu immer Schlechterem wendete ſie ſich allmählich. Denn ſie lernte die Mannigfaltig-

keit der Lüste kennen, umgürtete sich mit der Vergessenheit der göttlichen Dinge, erfreute sich einzig der körperlichen Leidenschaften, des in die Augen Fallenden und des Scheines, und meinte, es sei nichts mehr außer dem, was gesehen wird, und nur das Irdische und das Körperliche sei das Gute. Vergessend, daß sie das Bild des guten Gottes sei, und abgewendet von ihm, schaut sie nicht mehr durch ihre eigenthümliche Kraft den Gott Logos, nach welchem sie geschaffen wurde. Außer sich selbst aber sich befindend, denkt sie sich aus und bildet sich ein das Nichtseiende. Denn durch das Gewirre der körperlichen Lüste verdeckt sie den Spiegel, den sie in sich hat, durch welchen sie allein das Bild des Vaters schauen kann, und schaut nicht mehr, was sie soll. Ueberallhin wird sie gezogen, und nur noch die Sinnenwelt sieht sie. Angefüllt mit fleischlichen Lüsten und verwirrt durch ihre falschen Bilder, bildet sie sich sofort den Gott, den sie in sich vergessen, im Körperlichen und Sinnlichen ab, legt der Sinnenwelt den Namen Gottes bei und verherrlicht nur das, was sie will und (ihrem Zustande) angemessen findet. So wurde die böse Gesinnung Ursache des Götzendienstes. Die Menschen hatten sich einmal das Böse, das kein Sein hat, eingebildet; so erdichteten sie sich auch nichtseiende Götter. Wie wenn einer in einem Abgrunde das Licht nicht mehr sieht und meinte, es gebe gar keines mehr, und nur, was er bemerkte, sei das Wahre." C. 30: „Zur Erkenntniß und richtigen Erfassung der Wahrheit und des wahrhaften Gottes haben wir nichts anderes nöthig als uns selbst; wenn Gott selbst auch über alles hoch erhaben ist, so ist doch der Weg zu ihm nicht außer uns, sondern in uns; aus uns können wir den Ausgangspunkt desselben finden . . . Keine Ausflüchte sollen also die Götzendiener, die Hellenen, bringen. Auch kein anderer betrüge sich, als habe er diesen Weg nicht, um darin eine Entschuldigung seines Unglaubens zu finden. Denn wir alle haben und betreten diesen Weg, wenn ihn auch nicht alle verfolgen, sondern ausschweifen wollen, durch die Lüste des Lebens nach außen gezogen. Fragte also einer: Was ist das für ein Weg? so sagte ich: Die Seele und die Vernunft in ihr, durch sie allein kann Gott erkannt und geschaut werden. Es sei denn, sie müßten, wie Gott, so auch ihre Seele verläugnen, die Gottlosen." C. 33: „Nur deshalb denkt und sinnt die Seele Unsterbliches und Ewiges, weil sie unsterblich ist; wie die Sinne, da der Leib sterblich ist, auch nur Sterbliches wahrnehmen, so muß die Seele, weil sie Unsterbliches betrachtet und denkt, unsterblich sein. Die Gedanken und Betrachtungen des Ewigen lassen ja nie von ihr, sondern bleiben in ihr und sind in ihr gleichsam wie ein Lichtfunke der Ewigkeit, der uns ihrer Unsterblichkeit versichert. Deshalb also hat sie auch das Bewußtsein der Gotteserkenntniß und ist sich selbst der Weg, indem sie nicht von außen, sondern aus sich die Kenntniß und die Idee des göttlichen Logos schöpft." Das physiko-theologische Argument entwickelt der hl. Athanasius ebendas. c. 34 ff. (vgl. Möhler, Athanasius d. Gr. u. s. f. S. 131 ff.). Aehnliche Ausführungen finden sich bei Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa u. a. Vgl. *Petav.*, De Deo I, 1—4. Schwane, Dogmengeschichte der patr. Zeit S. 16 ff. Karl van Endert, Der Gottesbeweis in der patrist. Zeit S. 48 ff. Kleutgen, Theol. d. Vorz. II, 18. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa, I. Theil (Münster 1896) S. 56 ff.

Die eingehendsten und vielseitigsten Erörterungen hat der hl. Augustinus der Frage gewidmet, in welchem Sinne die Selbsterkenntniß des vernünftigen Geistes als Grundlage und Quelle für die Erkenntniß Gottes zu betrachten sei.

Näheres über den ihm eigenthümlichen Gottesbeweis, in welchem er Gott als die über allen endlichen Geistern stehende und sie erleuchtende Sonne der unwandel-

baren ewigen Wahrheit auffaßt, die nothwendig als existirend gedacht werden müsse, weil aus ihrer Wirksamkeit allein das wahre Erkennen erklärt werden könne, siehe bei van Endert a. a. O. S. 71 ff. Schwane a. a. O. S. 53 ff. Vgl. § 27, 3.

An ihn schließt sich aufs engste Anselmus in seinem Monologium an. Während nun hier, wie auch bei den früher genannten griechischen Vätern, der Einfluß der platonischen Erkenntnißlehre deutlich bemerkbar ist, liegt der Erörterung der vorliegenden Frage bei den Scholastikern die aristotelische Erkenntnißtheorie zu Grunde und erlangen hier die Beweise für das Dasein Gottes die höchste Klarheit und Bündigkeit.

So bei *S. Thom.* 1, q. 12, a. 12 (Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus): Respondeo dicendum, quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat; quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec eius essentia videri. Sed quia sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non removentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit. Die philosophischen Beweise für das Dasein Gottes siehe 1, q. 2, a. 3. C. Gent. I, 13. Qu. disp. de spir. creat. q. un., a. 10. Kleutgen, Philosophie d. Vorz. II, 1. Hauptst., 9. Abh.

4. Mit der Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntniß ist auch die sittliche Nothwendigkeit derselben in allen oben angeführten Aussprüchen der Heiligen Schrift und der Tradition auf das nachdrücklichste betont. Es ist die erste aller natürlichen Pflichten des Menschen, Gott zu erkennen, ihn als seinen Schöpfer und Herrn anzubeten und zu lieben und ihm durch die Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes zu dienen. Die Vernunft des Menschen, sein Gewissen, ein natürlicher Zug seines Herzens, das Verlangen nach vollkommener Glückseligkeit verkündigen ihm diese Pflicht. Der Atheismus ist ebenso unsittlich als widervernünftig, mag auch die Größe der sittlichen Schuld, welche er einschließt, je in den einzelnen Fällen mit Rücksicht auf die natürliche geistige Beschaffenheit und die äußern Lebensumstände des Individuums noch so verschieden zu bemessen sein.

Ps. 13, 1: Dixit *insipiens* in corde suo: Non est Deus. Vgl. Ps. 52, 1. Weish. 13, 1 ff. (s. o. 2 a). Röm. 1. 2 (ebend.) handelt der Apostel zwar ausdrücklich nur von dem heidnischen Polytheismus, der nicht als Atheismus im strengen Sinne des Wortes betrachtet werden kann. Dennoch sind seine Aussprüche (wie auch Weisheit a. a. O.) für obigen Satz beweisend, weil der Apostel ganz allgemein die Möglichkeit und Pflichtmäßigkeit der wahren natürlichen Gotteserkenntniß und des ihr

entsprechenden sittlichen Lebens betont, und weil anderseits der Polytheismus mit dem eigentlichen Atheismus durch die Leugnung oder Zerstörung der einzig wahren Gottesidee im wesentlichen zusammenfällt (indirecter Atheismus). Dasselbe ist zu sagen von allen pseudo-philosophischen Systemen, welche zwar nicht direct und absolut das Dasein einer Gottheit leugnen (atheismus *directus*), jedoch anderseits die Idee dieser Gottheit (oder des Absoluten) oder auch die Idee der Welt so bestimmen, daß damit die Idee eines persönlichen, von der Welt wesentlich verschiedenen Gottes und Schöpfers beseitigt wird (atheismus *indirectus*, der Pantheismus in seinen verschiedenen Formen, der Materialismus).

Auch die heiligen Väter haben in ihren oben (n. 3) mitgetheilten Erörterungen unserer Frage nicht unterschieden zwischen dem Polytheismus und dem Atheismus, wohl aber ganz allgemein gelehrt, daß die Erkenntniß des einen wahren Gottes für alle Menschen möglich und das Nichterkennen desselben an sich sündhaft und eine Frucht der Sünde sei.

Vgl. insbesondere *Tert.*, Apol. 17. De spect. 2: Nemo negat, quia nemo ignorat, quod ultro natura suggerit, Deum esse universitatis conditorem. *Aug.*, Conf. I, 1: Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. In Ioan. tr. 106, 4: Haec est enim vis verae divinitatis, ut creaturae rationali iam ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi. De Trin. XV, 4, 6: Neque enim divinorum librorum tantummodo auctoritas esse Deum praedicat, sed omnis quae nos circumstat, ad quam nos etiam pertinemus, universa ipsa rerum natura proclamat, habere se praestantissimum conditorem. . . .

In diesen Aussprüchen ist zugleich gelehrt, daß und warum der theoretische Atheismus nie seiner selbst völlig gewiß werden und das Herz des Menschen nie völlig und dauernd befriedigen könne. Anderseits ist es immerhin möglich und durch die Geschichte hinlänglich bewiesen, daß der Mensch infolge einer großen sittlichen Ausartung oder durch den Einfluß falscher Grundsätze oder vorgeblich wissenschaftlicher Systeme bis zu der unnatürlichen Verirrung der Gottvergessenheit oder gar bewußter Gottesleugnung (atheismus *theoreticus* oder *positivus*, im Unterschied vom praktischen Atheismus und von der bloßen Gottvergessenheit oder Unwissenheit in Bezug auf Gottes Dasein, dem sogen. atheismus *negativus*) fortschreite.

Aug., Enarr. in Ps. 87, n. 12: Potest namque anima infidelis usque ad tantas tenebras pervenire, ut dicat stultus in corde suo: Non est Deus. Enarr. in Ps. 31, n. 25: In istis tribus sententiis magna impietas, aut negare Deum, aut dicere iniustum, aut auferre illi gubernationem rerum. Quare hoc (dixit insipiens)? Quia distortus est corde. Rectus est Deus (Ps. 72, 1), et ideo distortum cor illi non acquiescit. Enarr. in Ps. 52, n. 2: Difficile est, ut incurramus in hominem, qui dicat in corde suo: Non est Deus; tamen sic pauci sunt, ut inter multos timendo hoc dicere, in corde suo dicant, quia ore dicere non audent. Ueber den letztern Punkt vgl. auch Hettinger, Apologie des Christenthums I, Vortr. 3. K. Werner, Geschichte der apol. und polem. Lit. V, 64.

§ 27.

Ursprung und formelle Beschaffenheit der natürlichen Gotteserkenntniß.

A. Mittelbarkeit derselben. Der Ontologismus.

1. Im Anschluß an die Heilige Schrift lehrt die Kirche, die menschliche Vernunft sei im stande, aus den geschaffenen Dingen Gott als den Schöpfer und Herrn der Welt zu erkennen. Damit wird die geschaffene Welt als eine Offenbarung Gottes bezeichnet, welche vor dem geistigen Auge des Menschen ausgebreitet ist, und zwar die ganze geschaffene Welt, soweit sie den Gegenstand der natürlichen Erkenntniß des Menschen bildet: die ihn umgebende Natur und sein eigenes leiblich-geistiges Wesen. Das Dasein der Welt, die Beschaffenheit der endlichen Wesen und die wechselseitigen Beziehungen derselben oder die physische Weltordnung leiten die menschliche Vernunft dazu an, auf die Existenz einer höchsten, von der Welt selbst verschiedenen und selbst nicht gewordenen Ursache, welche alles Endliche ins Dasein gerufen und in geordnete Beziehungen gebracht hat, zu schließen. Vernünftige Welt- und Selbstbetrachtung ist mithin der Weg, auf welchem der Mensch zu der natürlichen Erkenntniß gelangt, daß Gott sei und was Gott sei, d. h. wie beschaffen sein Wesen, als das der schöpferischen Ursache der Welt, sein müsse und worin es von dem Endlichen sich unterscheide.

Vatic. l. c. Weish. 13, 1 ff. Röm. 1, 20. Vgl. § 26. Ebendas. die Lehre der heiligen Väter und *S. Thom.* 1, q. 12, a. 12; vgl. dazu In Rom. 1, l. 6: Sciendum est ergo, quod aliquid circa Deum est omnino ignotum homini in hac vita, scilicet quid est Deus (das Wesen Gottes selbst, oder wie er an sich ist) ... et hoc ideo quia cognitio hominis incipit ab his quae sunt ei connaturalia, scilicet a sensibilibus creaturis, quae non sunt proportionatae ad repraesentandam divinam essentiam. Potest tamen homo ex huiusmodi creaturis Deum *tripliciter* cognoscere, ut *Dionysius* dicit in libro de div. nom. Uno quidem modo *per causalitatem;* quia enim huiusmodi creaturae sunt defectibiles et mutabiles, necesse est eas reducere ad aliquod principium immobile et perfectum, et secundum hoc cognoscitur de Deo an est. Secundo *per viam excellentiae.* Non enim reducuntur omnia in primum principium sicuti in propriam causam et univocam (d. h. die höchste Ursache der Welt kann nicht gleicher Art mit derselben sein, weil sie ja dann selbst wieder ein veränderliches, bloß contingentes Wesen wäre, das den Grund seines Seins nicht in sich selbst besitzen kann), prout homo hominem generat, sed sicut in causam communem et excedentem, et ex hoc cognoscitur quod est super omnia. Tertio *per viam negationis,* quia si est causa excedens, nihil eorum quae sunt in creaturis potest ei competere. ... Et secundum hoc dicimus Deum immobilem et infinitum, et si quid aliud huiusmodi dicitur.

2. Die natürliche Gotteserkenntniß ist demnach eine bloß mittelbare oder aus den endlichen Dingen schlußweise abgeleitete. Nicht das göttliche Wesen selbst wird von der menschlichen Vernunft hienieden wahrgenommen oder denkend erfaßt, sondern nur die endlichen Abbilder des-

ſelben treten ihr in der geſchaffenen Welt entgegen; aus dieſen vermag ſie die Exiſtenz und die Vollkommenheiten Gottes zu erſchließen und in bloß analogiſchen Begriffen zu erfaſſen. Ein unmittelbares Erkennen (Schauen) des göttlichen Weſens iſt für die natürliche Kraft des menſchlichen Geiſtes ſchlechthin unerreichbar. Die natürliche Erkenntnißfähigkeit entſpricht überall, wie der hl. Thomas bemerkt, der Natur (der Seinsweiſe) des Erkennenden. Ein nicht durch ſich ſelbſt ſeiendes geſchaffenes Weſen vermag demnach aus natürlicher Kraft das durch ſich ſelbſt Seiende nicht an oder in ſich zu erkennen.

Vatic. l. c. (§ 26). Weish. 13, 5 (ἀναλόγως . . . θεωρεῖται). Röm. 1, 20 (Invisibilia enim ipsius . . . per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; ſ. o. § 26). Sir. 43, 35: Quis videbit eum, et enarrabit? et quis magnificabit eum sicut est ab initio? Joh. 1, 18: Deum nemo vidit umquam: unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. 1 Tim. 6, 16: Qui (Deus) solus habet immortalitatem, et lucem inhabitat inaccessibilem; quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest. 1 Kor. 13, 12: Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum.

S. Thom., In 1 Cor. 13, l. 4: Sciendum est ergo, quod sensibile aliquid potest tripliciter videri, scilicet aut per sui praesentiam in re vidente, sicut ipsa lux, quae praesens est oculo; aut per praesentiam suae similitudinis in sensu immediate derivatam ab ipsa re, sicut albedo quae est in pariete videtur, non exsistente ipsa albedine praesentialiter in oculo, sed eius similitudine: licet ipsa similitudo non videatur ab eo; aut per praesentiam similitudinis non immediate derivatae ab ipsa re, sed derivatae a similitudine rei in aliquid aliud: sicut cum videtur aliquis homo per speculum. Non enim similitudo hominis immediate est in oculo, sed similitudo hominis resultantis in speculo. Per hunc ergo modum loquendo de visione Dei, dico quod naturali cognitione solus Deus videt seipsum: quia in Deo idem est sua essentia et suus intellectus. Et ideo sua essentia est praesens suo intellectui. Sed secundo modo forte angeli naturali cognitione Deum vident, in quantum similitudo divinae essentiae relucet immediate in eos. Tertio vero modo cognoscimus Deum in vita ista, in quantum invisibilia Dei per creaturas cognoscimus, ut dicitur Rom. 1, 20. Et ita tota creatura est nobis sicut speculum quoddam: quia ex ordine et bonitate et magnitudine, quae in rebus a Deo causata sunt, venimus in cognitionem sapientiae, bonitatis et eminentiae divinae. Et haec cognitio dicitur visio in speculo. . . . Deus, secundum quod Deus, non habet faciem, et ideo hoc quod dicit: *Facie ad faciem*, metaphorice dicitur. Cum enim videmus aliquid in speculo, non videmus ipsam rem, sed similitudinem eius; sed quando videmus aliquid secundum faciem, tunc videmus ipsam rem sicut est. Ideo nihil aliud vult dicere Apostolus, cum dicit, videbimus in patria facie ad faciem, quam quod videbimus ipsam Dei essentiam. 1 Io. 3, 2: *Scimus, quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus; quoniam videbimus eum, sicuti est.* 1, q. 12, a. 4: Impossibile est, quod aliquis creatus intellectus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus

essendi alicuius rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. So sei es dem Menschen natürlich, die körperlichen Dinge zu erkennen, und zwar einzeln mit den Sinnen, im allgemeinen mittelst der Vernunft. Den Engeln sei es natürlich, die rein geistigen (endlichen) Wesen zu erkennen. Gott allein kommt es von Natur zu, das durch sich selbst Seiende (Esse substantiale) zu erkennen. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibilem ab ipso.

3. Auch die oben (§ 26, 3) citirten Aussprüche der heiligen Väter reden alle, ähnlich wie die Heilige Schrift, von einer durch vernünftige Welt- und Selbstbetrachtung zu gewinnenden Gotteserkenntniß des Menschen (vgl. § 28). Wenn einzelne Väter den Ausdruck gebrauchen, die Erkenntniß Gottes sei dem Menschen „von Natur eingepflanzt" u. dgl., so wollen sie damit nicht sagen, eine fertige Gottesidee (oder actuelle Erkenntniß Gottes) sei dem Menschen angeboren, oder gar, eine unmittelbare Gotteserkenntniß sei ihm von Natur eigenthümlich. Das würde durchaus ihren sonstigen Erörterungen widersprechen. Jene Ausdrücke besagen nur, Gott habe den Geist und das Herz des Menschen so eingerichtet, daß er von Natur die Fähigkeit besitzt und dazu angeleitet wird, Gott zu suchen, und daß es ihm auch ohne bewußte und angestrengte Reflexion leicht gelingt, wenigstens irgend eine allgemeine oder unvollkommene Erkenntniß Gottes zu gewinnen. Sie unterscheiden auf diese Weise eine allen zum Vernunftgebrauch gelangten Menschen gleichsam unwillkürlich sich nahe legende, inhaltlich noch durchaus unbestimmte oder unentwickelte Gottesidee (deren Spuren selbst mitten in den Verirrungen des Heidenthums immer wieder hervortreten) von der durch Reflexion ihrer selbst und ihres Inhaltes bewußt gewordenen Erkenntniß Gottes. Dabei bleibt bestehen, daß diese wie jene eine von der Vernunft (an der Hand des Causalitätsgesetzes) erworbene und nur mittelbare Erkenntniß Gottes ist.

S. Thom. 1, q. 2, a. 1 ad 1: Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens; multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud.

4. Der sogen. Ontologismus (vertreten von Maret, Gratry, Laforet u. a.) ist also durchaus nicht berechtigt, die Autorität der heiligen Väter für sich anzurufen. Diese Theorie (deren Grundgedanken früher nur ganz vereinzelte Anhänger gefunden, wie z. B. Wilhelm von Paris und im vorigen Jahrhundert Malebranche) behauptet, die Gottesidee gewinne die menschliche Vernunft nicht durch Abstraction vom endlichen Sein; sie gehe vielmehr aller andern Wahrheitserkenntniß als unerläßliche Bedingung voraus, indem sie von Gott selbst der Seele mitgetheilt werde. In der Gottesidee nämlich strahle das göttliche Wesen selbst in die Seele hinein; Gott werde durch sie erkannt

als das schlechthin Seiende, Wahre und Gute; durch die Betrachtung der Welt gelange die Vernunft dann zu der Erkenntniß, daß dieses Wesen existiren müsse; in dem göttlichen Wesen schaue die Seele zugleich auch die Ideen der endlichen Dinge. Diese unmittelbare Gotteserkenntniß würde hiernach zum Wesen des menschlichen Geistes gehören, sie würde ein natürliches Gut sein. Schon mit Rücksicht hierauf ist die Theorie kirchlich censurirt worden (siehe unten § 162). Letzteres geschah auch aus dem Grunde, weil der Ontologismus, indem er die abstracte Idee des Seins mit dem absoluten substantiellen Sein (dem göttlichen Wesen) verwechselt, den Pantheismus als unabweisliche Consequenz einschließt.

Die Congr. S. Officii bezeichnete (13. Sept. 1861) sieben aus ontologistischen Schriften gezogene Sätze als unhaltbar (tuto tradi non possunt), darunter n. 1: Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit; siquidem est ipsum lumen intellectuale; n. 2: Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est Esse divinum; n. 4: Congenita Dei tamquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus. Man berief sich insbesondere auf den hl. Augustinus als vorgeblichen Vertreter dieser Theorie. Mit Unrecht. Wohl hat er Gott als die in den menschlichen Geist hineinstrahlende, alles Intelligibele beleuchtende (erkennbar machende) Sonne der Wahrheit bezeichnet; aber damit soll nicht eine dem Menschen von Natur innewohnende unmittelbare Erkenntniß des göttlichen Wesens behauptet werden. Augustinus will nur sagen, die ideale Erkenntniß sei im Menschen das Werk Gottes, in dessen Geiste die Ideen der Dinge ewig ihren Grund und ihr Dasein besitzen. Wie Augustinus sich diesen Zusammenhang zwischen den in Gott ruhenden Ideen und dem menschlichen Geiste des nähern gedacht, kann hier unerörtert bleiben (vgl. K. van Endert a. a. O. S. 187 ff.). Gewiß ist überdies, daß er ein unmittelbares Erkennen (Schauen) Gottes als etwas den natürlichen Kräften des Menschen schlechthin Unerreichbares, als die jenseitige übernatürliche Erkenntnißweise bezeichnet. Auch was er über die Unangemessenheit und den vorwiegend negativen Charakter der menschlichen Gotteserkenntniß, über die stufenmäßige Entwicklung, die Schwierigkeit derselben, sowie der idealen Erkenntniß überhaupt lehrt, spricht gegen die ontologistische Deutung. Vgl. z. B. Ep. 147 (al. 112), n. 31: Potest humana mens divinitus rapi ex hac vita ad angelicam vitam, antequam per istam communem mortem carne solvatur . . . Ita fit, ut et illud verum sit, quod dictum est: *Nemo potest faciem meam videre et vivere* (Ex. 33, 20); quia necesse est abstrahi ab hac vita mentem, quando in illius ineffabilitatem visionis assumitur. — De ord. II, 18, 47: Dei nulla scientia est in anima, nisi scire, quomodo eum nesciat. — De Trin. VIII, 2, 3: Non enim parvae notitiae pars est, cum de profundo isto in illam summitatem respiramus, si antequam scire possimus, quid sit Deus, possumus iam scire, quid non sit. — De Gen. ad lit. IV, 31, 49: Mens itaque humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit: et deinde quaerit eorum causas, si quomodo possit ad eas pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia eius, per ea quae facta sunt, intellecta conspicere. Quod quanta tarditate ac difficultate agat, et quanta temporis mora propter corpus corruptibile

quod aggravat animam, etiam quae ferventissimo studio rapitur, ut instanter ac perseveranter hoc agat, quis ignorat? Ibid. V, 16, 34: Nec idonea est ipsa mens nostra, in ipsis rationibus quibus facta sunt (die geſchaffenen Weſen), ea videre apud Deum, ut per hoc sciamus quot et quanta qualiaque sunt, etiamsi non ea videamus per corporis sensus. Vgl. auch Schwane a. a. O. S. 70. Kleutgen, Philoſophie der Vorzeit I, Abh. 5, Hauptſt. 3. Schanz a. a. O. S. 81.

S. Thom. 1, q. 88, a. 3: Cum intellectus humanus secundum statum praesentis vitae non possit intelligere (unmittelbar und vollkommen erkennen) substantias immateriales creatas, ut dictum est art. praec., multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae. Unde simpliciter dicendum est, quod *Deus non est primum quod a nobis cognoscitur;* sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Rom. 1, 20 . . . Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus obiectum . . . Ad primum ergo (*Aug.*, Civ. XI, 27: Omnia in luce primae veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus iudicamus. Cf. De vera rel. 3) dicendum, quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quam impressio veritatis primae . . . Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur, multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur. Ibid. q. 84, a. 5: Quia videtur esse alienum a fide, quod formae rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, . . . ideo *Augustinus* in l. 83, q. 46 posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina exsistere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit. — Cum ergo quaeritur, utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est, quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo sicut in *obiecto cognito,* sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant; et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident, et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in *cognitionis principio;* sicut si dicamus, quod in sole videantur ea quae videntur per solem; et sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae . . . Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt, quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam . . . Quod autem *Augustinus* non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus aeternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit in l. 83, q. 66, a med., quod *rationalis anima non omnis et quaecumque, sed quae sancta et pura fuerit,* asseritur *illi visioni,* sicut sunt animae beatorum. Bezüglich der Lehre des hl. Bonaventura vgl. De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam seraph. doctoris S. Bonav. Quaracchi 1883.

§ 28.

Fortsetzung.

B. Die Unangemessenheit der natürlichen Gotteserkenntniß. Ihre Wahrheit und Gewißheit. Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung.

1. Wenn die menschliche Vernunft die Erkenntniß Gottes nur aus den endlichen Abbildern seiner Vollkommenheiten zu schöpfen vermag, so ist sie nicht im stande, das unendliche göttliche Wesen so zu erkennen, wie es an sich ist; dies um so weniger, weil auch ihre Erkenntnißkraft eine endliche, beschränkte ist. Sie vermag das Wesen Gottes nicht zu begreifen. Die natürliche Gotteserkenntniß ist eine inadäquate, ihrem Objecte nicht vollkommen entsprechende; sie ist schlechthin durch endliche Begriffe und Ideen vermittelt.

Sir. 43, 30: Gloriantes ad quid valebimus? ipse enim omnipotens super omnia opera sua. (32) Glorificantes Dominum quantumcumque potueritis: supervalebit enim adhuc, et admirabilis magnificentia eius. (33) Benedicentes Dominum exaltate illum, quantum potestis; maior enim est omni laude. (34) Exaltantes eum replemini virtute: ne laboretis, non enim comprehendetis. (35) Quis videbit eum, et enarrabit? et quis magnificabit eum, sicut est ab initio? 1 Kor. 13, 12. 1 Joh. 3, 2 (§ 27, 2).

Orig., De princ. I, 1, 5: Dicimus secundum veritatem, Deum incomprehensibilem esse atque inaestimabilem. Si quid enim illud est, quod sentire vel intelligere de Deo potuerimus, multis longe modis eum meliorem esse ab eo quod sentimus, necesse est credere. *Cypr.*, De idol. van. 9: Hic (Deus) nec videri potest, visu clarior est, nec comprehendi, tactu purior est, nec aestimari, sensu maior est. Et ideo sic eum digne aestimamus, dum inaestimabilem dicimus. Besonders eingehend haben diese Frage die großen kappadocischen Lehrer behandelt, im Gegensatze zu den Arianern. Diese lehrten (sophistisch, um ihre Leugnung der Gottheit des Sohnes zu begründen; siehe unten § 58, 1), die Agenneſie (das Ungezeugtsein) sei das einzige, was wir von Gott erkennen, und diese mache das Wesen Gottes aus. Wenn nun Arius auf Grund dessen weiterhin behauptete, das göttliche Wesen sei für den Menschen nur negativ erkennbar (darum gewiß nicht begreiflich), so lehrte Eunomius umgekehrt, das Wesen Gottes werde (in der Agenneſie) in vollkommen adäquater Weise erkannt (begriffen), mittelst eines schlechthin einfachen, das Wesen Gottes erschöpfenden Begriffes. Jene heiligen Väter betonen dem gegenüber, die Agenneſie sei ein persönliches Attribut des Vaters, welches daher unbeschadet der Homousie von Vater und Sohn jenem ausschließlich zukommen könne (siehe unten § 58, 1). Sodann zeigen sie, daß unsere Gotteserkenntniß als eine durch bloße Abstraction vom Endlichen und von einer geschaffenen, endlichen Erkenntnißkraft gewonnene, nothwendig nach Inhalt und Form inadäquat sein müsse, jedoch darum weder rein negativ noch unwahr sei. Wenn nur ein vollkommenes Begreifen als eine wahre Erkenntniß gelten könnte, so würden wir auch von den endlichen Wesenheiten keine solche besitzen. Vgl. *Petav.* l. c. c. 5. Schwane a. a. O. S. 24. Diekamp a. a. O. (§ 26, 3) S. 137 ff. *S. Thom.* in Rom. 1, l. 6 (§ 27, 1). Op. 70, q. 1, a. 2 (siehe unten n. 4). Selbst das lumen gloriae, wodurch die Seligen im Himmel zur unmittelbaren An-

schauung des göttlichen Wesens befähigt werden, kann die Endlichkeit der geschaffenen Erkenntnißkraft nicht aufheben; auch dieses Schauen ist kein Begreifen des göttlichen Wesens. *S. Thom.* 1, q. 12, a. 7: Illud comprehenditur quod perfecte cognoscitur; perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile . . . Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinae essentiae, quo cognoscibilis est; quod sic patet. Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur, cuius esse est infinitum, . . . infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. In tantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, in quantum maiori vel minori lumine gloriae perfunditur. Cum igitur lumen gloriae creatum in quocumque intellectu creato receptum non possit esse infinitum, impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est quod Deum comprehendat. Vgl. § 162.

2. Die Unangemessenheit oder Unvollkommenheit unserer Gotteserkenntniß zeigt sich nothwendig auch in der Sprache, in der wir von Gott reden, in den Namen oder Attributen, die wir ihm beilegen. Sie vermögen ebensowenig wie unsere dem Endlichen entlehnten Begriffe das göttliche Wesen selbst, so wie es an sich ist, zu bezeichnen. In diesem Sinne heißt es in der Heiligen Schrift und bei den heiligen Vätern, Gott sei namenlos.

Obiger Satz ist zunächst klar in Bezug auf die negativen Namen oder Attribute, durch welche wir die (absolute) Verschiedenheit des göttlichen Wesens von dem Endlichen ausdrücken, sowie hinsichtlich derjenigen, welche eine Beziehung des Endlichen zu Gott bezeichnen (z. B. Schöpfer). Aber auch die positiven Namen, welche wir auf das göttliche Wesen selbst beziehen, drücken dasselbe nicht so aus, wie es in sich ist. Der Inhalt dieser Namen kann, entsprechend der Beschränktheit und dem Ursprunge unserer Erkenntniß, nur ein unvollkommenes, bloß analogisches (den endlichen Dingen entnommenes) Bild der unendlichen Vollkommenheiten des göttlichen Wesens sein. Auch der Form nach ist unser Erkennen und Benennen des göttlichen Wesens inadäquat, sofern wir das an sich schlechthin einfache Wesen Gottes unter vielen voneinander verschiedenen Begriffen zu denken genöthigt sind (siehe unten § 39, 2. 3).

Spr. 30, 4: Quod nomen est eius, et quod nomen filii eius, si nosti? Sir. 43, 30 ff. (n. 1). *S. Thom.* 1, q. 13, a. 2: De nominibus quae de Deo dicuntur negative, vel quae relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam eius nullo modo significant, sed remotionem alicuius ab ipso, vel relationem eius ad alium, vel potius alicuius ad ipsum. Sed de nominibus quae absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut *bonus, sapiens* et huiusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati. Quidam enim dixerunt quod haec omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso. . . . Alii vero dicunt quod haec nomina imposita sunt ad significandum habitudinem eius ad creata, ut, cum dicimus: Deus est bonus, sit sensus: Deus est causa bonitatis in rebus; et eadem ratio est in aliis. Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens. . . . Et ideo aliter dicendum est, quod huiusmodi quidem nomina *significant substantiam divinam,* et praedicantur de

Deo substantialiter, sed *deficiunt a repraesentatione ipsius.* Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsum repraesentant. Ostensum est autem supra (q. 4, a. 2), quod Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quaelibet creatura in tantum eum repraesentat, et est ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet, non tamen ita quod repraesentet eum sicut aliquid eiusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium, a cuius forma effectus deficiunt, cuius tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur.... Sic igitur praedicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant. Cum igitur dicitur: Deus est bonus, non est sensus: Deus est causa bonitatis, vel: Deus non est malus; sed est sensus: Id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexsistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum, in quantum causat bonitatem; sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud *Augustini* de doctr. chr. I, 31: *In quantum bonus est, sumus.* Ibid. a. 3: Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo; habent enim modum significandi qui creaturis competit.

3. Unſere Gotteserkenntniß iſt trotz dieſer Unangemeſſenheit nicht unwahr, weil wir uns der letztern bewußt ſind und darum den poſitiven Inhalt und die Form unſerer Gotteserkenntniß durch die negative Beſtimmung berichtigen, daß die von uns gedachten Vollkommenheiten in Gott auf andere Weiſe ſind, als wir ſie denken: wie in ſchlechthiniger Unendlichkeit, ſo auch in abſoluter Einfachheit.

S. Thom. 1, q. 13, a. 12: Deus in se consideratus est omnino unus et simplex; sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum, ut in se ipso est, videre. Sed quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen, quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simplex. — Ibid. ad 3: Haec propositio: *Intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus,* est duplex, ex eo quod adverbium *aliter* potest determinare hoc verbum, *intelligens,* ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est; et est sensus: Quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster formans propositionem de Deo non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se exsistentes intelligit immaterialiter, non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cum intelligit simplicia quae sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite, non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans compositionem de Deo. Siehe unten § 30; 36, 2.

4. Durch das bloße Licht der Vernunft und auf dem Wege der vernünftigen Welt- und Selbstbetrachtung kann der Mensch, wie zu einer wahren, so auch zu einer durchaus gewissen Erkenntniß Gottes als des Schöpfers und Herrn der Welt gelangen.

Die Lehrentscheidungen der Kirche sowie die Aussprüche der Heiligen Schrift und der heiligen Väter, welche oben (§ 26) angeführt wurden, enthalten alle auch diesen Gedanken.

Diese Gewißheit bezieht sich zunächst auf die Erkenntniß des Daseins Gottes. Daher wurde auch allzeit von der Kirche festgehalten, daß dasselbe im eigentlichen Sinne des Wortes philosophisch bewiesen werden könne (cum certitudine probari oder demonstrari). Sie bezieht sich aber auch auf die Erkenntniß des Wesens Gottes, da ja die eine Erkenntniß von der andern nicht getrennt werden kann. Die Vernunft kann nicht erkennen (bezw. beweisen), daß Gott sei, ohne gleichzeitig irgendwie zu erkennen, was Gott sei. Um jedoch das Dasein Gottes mit Gewißheit zu erkennen, bedarf die Vernunft nicht einer bereits vollkommen entwickelten oder (relativ) vollständigen Erkenntniß des Wesens Gottes; noch weniger bedarf sie dazu einer absolut vollkommenen (adäquaten) Gottesidee, welche ja für sie schlechthin unerreichbar ist. Ebenso verhält es sich mit den Beweisen für das Dasein Gottes. Indem die Vernunft zunächst aus der Contingenz der Welt den Schluß zieht, daß diese den Grund ihres Seins nicht in sich selbst besitzen könne, gewinnt sie zugleich die Erkenntniß, daß es eine von den endlichen Dingen selbst verschiedene Ursache derselben geben müsse, und daß diese als solche nicht geworden und nicht bloß contingent sein könne.

S. Thom. 1, q. 2, a. 2 ad 2: Cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae ad probandum causam esse; et hoc maxime contingit in Deo, quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est, quia quaestio *quid* est, sequitur quaestionem *an* est.

Mit jedem weitern Beweise für das Dasein Gottes wird dann diese zunächst nur allgemeine und vorwiegend negative Erkenntniß des göttlichen Wesens immer bestimmter oder inhaltreicher und gewisser. Daher bilden diese Beweise auch ein untheilbares Ganzes. Es muß zu dem kosmologischen das teleologische und moralische Argument hinzukommen; dann erst sind alle Beziehungen, in welchen die geschaffene Welt als solche zu Gott steht (die ganze natürliche Offenbarung Gottes), vollständig erkannt; dann erst ist vollständig erwiesen, daß es einen von der Welt selbst wesentlich verschiedenen Gott gebe, und daß dieser ein absoluter persönlicher Geist sei. Während nun aber die Vernunft an der Hand des Causalitätsgesetzes nicht bloß die durchaus gewisse, sondern auch die durchaus evidente Erkenntniß zu gewinnen vermag, daß Gott existiren müsse, ist ihre Erkenntniß des Wesens Gottes zwar ebenfalls gewiß; jedoch, als eine bloß analogische und inadäquate, übt sie nicht den gleichen zwingenden Einfluß auf die Vernunft aus wie eine unmittelbare und evidente Erkenntniß; wie denn auch nach Ausweis der Geschichte

in dieser Beziehung eine Verirrung der Vernunft viel leichter stattfinden kann als in Bezug auf die Erkenntniß des Daseins Gottes. So müssen wir also sagen, durch vernünftige Welt- und Selbstbetrachtung kann der Mensch (leicht) die durchaus gewisse und evidente Erkenntniß gewinnen, daß es eine höchste Ursache (Gott) gebe, der die Welt ihr Dasein und ihre Ordnung verdankt, während die nähere Erkenntniß des Wesens Gottes, die sie auf demselben Wege gewinnt, zwar durchaus gewiß und einer stetigen Vervollkommnung fähig ist, jedoch nie zu einer schlechthin evidenten Erkenntniß wird. An dieses Dunkel (der Mittelbarkeit und Unbegreiflichkeit) heftet sich dann auch zunächst der bewußte oder unbewußte Zweifel in Bezug auf das Dasein Gottes; in ihm sucht er seine (scheinbare) Begründung. Ferner wird wegen dieser Dunkelheit auch das natürliche Erkennen Gottes häufig ein „Glauben" an Gott genannt.

In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn der hl. Thomas sagt, wir erkennten aus den endlichen Dingen nur, daß Gott sei; er meint, nur nach dieser Seite hin sei unsere Gotteserkenntniß nicht bloß gewiß, sondern auch evident. Vgl. außer den früher angeführten Stellen Op. 70, q. 1, a. 2: Relinquitur, quod solum per formam effectus (Deus a nobis) cognoscatur. Effectus autem est duplex; quidam qui adaequatur virtuti suae causae, et per talem effectum cognoscitur plene virtus causae et per consequens quidditas eius; alius effectus est, qui deficit a praedicta aequalitate, et per talem effectum non potest comprehendi virtus agentis, et per consequens nec essentia eius, sed cognoscitur de causa tantum quod est. Et sic se habet cognitio effectus, ut principium ad cognoscendum de causa an est, sicut se habet quidditas ipsius causae cum per formam suam cognoscitur. Hoc autem modo se habet omnis effectus ad Deum; et ideo non possumus in statu viae pertingere ad cognoscendum de ipso, nisi quia est. Et tamen cognoscentium quia est, unus alio perfectius cognoscit (das Wesen Gottes nämlich), quia causa tanto ex effectu perfectius cognoscitur, quanto ex effectu magis apprehenditur habitudo causae ad effectum. Quae quidem habitudo in effectu non pertingente ad aequalitatem suae causae attenditur secundum tria, scilicet secundum progressum effectus a causa, et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine causae, et secundum hoc quod deficit ab eius perfecta consecutione: et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum. Et primo, secundum quod perfectius cognoscitur eius productio vel efficacia. Secundo, prout nobiliorum effectuum causa cognoscitur, quia cum eius similitudinem altiori modo gerant, magis eminentiam eius commendant. Tertio, quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab omnibus quae in effectibus apparent. ... In hoc autem profectu cognitionis maxime iuvatur mens humana, cum lumen eius naturale nova illustratione confortatur: sicut est lumen fidei et doni sapientiae et intellectus, per quod mens supra se in contemplatione elevatur, in quantum cognoscit Deum esse supra omne id, quod naturaliter apprehendit.

5. Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß und in welchem Sinne es für die sich selbst überlassene menschliche Vernunft leichter sei, eine durchaus gewisse Erkenntniß von dem Dasein Gottes, als eine inhaltlich entwickelte, relativ vollständige und irrthumsfreie Erkenntniß des göttlichen Wesens zu gewinnen.

Indem daher die übernatürliche Offenbarung auch dieses letztere zum Gegenstande ihrer Belehrungen machte, kam sie der natürlichen Schwäche des Menschengeistes in dreifachem Sinne helfend entgegen: sie bot allen Menschen (ohne Unterschied der geistigen Befähigung und Bildung) die Möglichkeit, und zwar ohne die Mühe eigenen angestrengten Forschens (expedite), mit völliger Gewißheit und ohne Beimischung von Irrthümern das Wesen Gottes, soweit dies der menschlichen Vernunft zugänglich ist, zu erkennen. Die Geschichte des Heidenthums und der heidnischen Philosophie insbesondere beweist, wie schwierig die Erlangung einer so gearteten (ab *omnibus expedite*, firma *certitudine, nullo* admixto *errore*) natürlichen Gotteserkenntniß für das gefallene Menschengeschlecht war. Die übernatürliche Darbietung ihres Inhaltes durch die positive Offenbarung wird im Hinblicke darauf von der kirchlichen Lehre und Wissenschaft als moralisch oder relativ nothwendig bezeichnet, während eine solche Offenbarung mit Rücksicht auf das übernatürliche Endziel, zu welchem Gott aus freier Liebe den Menschen berufen hat, als absolut nothwendig erscheint.

Vatic. Sess. 3, c. 2: Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani condicione *ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore* cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant; siquidem *oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum* (1 Cor. 2, 9).

S. Thom. 1, q. 1, a. 1: Necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem, qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Is. 64, 4: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te.* Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt. — Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina; quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret; a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit, quod de divinis per divinam revelationem instruerentur. Vgl. 2, 2, q. 2, a. 4 (§ 29, 4). Das Nähere hierüber gehört in die Apologetik. Vgl. § 29.

§ 29.

Die übernatürliche Gotteserkenntniß. Ursprung, Eigenthümlichkeiten und Verhältniß derselben zur natürlichen Gotteserkenntniß.

1. Unter der übernatürlichen Gotteserkenntniß verstehen wir hier die der Menschheit durch unmittelbare Selbstoffenbarung von Gott dar-

gebotene Erkenntniß seines Wesens, seines innern Lebens und seiner Beziehungen zu den Geschöpfen. Diese übernatürliche Selbstoffenbarung Gottes begann im Paradiese und erhielt in Christo und den Aposteln ihren vollendenden Abschluß. Sie umfaßt einerseits ein ganzes System von Gott dem Menschen dargebotener Wahrheiten, und anderseits eine Reihe göttlicher Thaten (Weissagungen, Wunder u. s. f.), welche jenen Belehrungen bestätigend oder erläuternd zur Seite stehen oder sonstwie der Ausführung und den Zwecken der Heilsoffenbarung dienen. Durch letztere ist die übernatürliche Offenbarung als solche, d. h. als eine auf göttlicher Causalität beruhende oder von Gott gewirkte Thatsache (*factum* divinae revelationis), für die menschliche Vernunft mit Gewißheit erkennbar. Auf Grund dieser Erkenntniß erscheint dann auch der Inhalt der Offenbarung der Vernunft als absolute, durch die Autorität Gottes selbst verbürgte Wahrheit (iudicium *credibilitatis*), und die Darbietung desselben von seiten Gottes als ein Gebot gläubiger Annahme. Auf solche Weise entsteht, unter Voraussetzung des göttlichen Gnadenbeistandes, die übernatürliche Gotteserkenntniß, d. h. der Glaube an das, was Gott über sich selbst und seine Beziehungen zu den Geschöpfen der Menschheit direct geoffenbart hat. Die übernatürliche (oder positive) Offenbarung ist mithin die Quelle, der Glaube — bezw. die durch das übernatürliche Glaubenslicht erleuchtete und mit einer höhern Kraft ausgestattete Vernunft — das Princip dieser Erkenntniß.

Vatic. Sess. 3, c. 2—4. Das Nähere gehört in die Apologetik. Vgl. § 21.

2. In Bezug auf die beiden genannten Momente (Quelle und Princip) unterscheidet sie sich auch zunächst von der natürlichen Gotteserkenntniß (§ 27), sodann auch durch ihren Inhalt. Sie hat nicht bloß, wie jene, Gottes Dasein und die wesentlichen Vollkommenheiten, welche ihm als dem Schöpfer der Welt innewohnen und aus dieser seiner Beziehung zur Welt erkannt werden können, zum Gegenstande, sondern überdies auch das innere göttliche Leben, oder die Dreipersönlichkeit Gottes, sowie die ewigen Rathschlüsse und die Thaten seiner Weisheit und Liebe, seiner Allmacht und Gerechtigkeit, durch welche er die übernatürliche Weltordnung verwirklichte. So tritt sie der natürlichen Gotteserkenntniß bestätigend und ergänzend zur Seite.

S. Thom. 1, q. 12, a. 13 ad 1: Licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto coniungamus; tamen plenius ipsum cognoscimus, in quantum plures et excellentiores effectus nobis demonstrantur, et in quantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum. Dieser Ausspruch des hl. Thomas deutet an, in welcher Weise die natürliche Gotteserkenntniß durch die übernatürliche Offenbarung ergänzt und bestätigt werde. Sie wird nicht bloß erweitert durch schlechthin neue Momente, welche der sich selbst überlassenen Vernunft unzugänglich sind; sondern auch die in ihr bereits enthaltenen Momente, die von der Vernunft erkannten Vollkommenheiten des göttlichen Wesens, empfangen durch reichere und deutlichere Ausprägung in dem übernatürlichen Wirken Gottes für das menschliche Erkennen helleres Licht und dadurch (sowie kraft des göttlichen Zeugnisses und der Glaubensgnade) eine noch größere

(höhere) Gewißheit. Endlich wird auch das Dasein Gottes aus jenem Wirken mit größerer Klarheit erkannt. Für das Uebernatürliche, das Wunder insbesondere, kann die Vernunft einen entsprechenden Erklärungsgrund schlechthin nur in der Idee eines mit Allmacht und Freiheit über die Welt gebietenden Schöpfers finden. Daher auch der instinctive Haß oder die Furcht, welche den Unglauben bestimmen, gegen alles Uebernatürliche sich abzuschließen und die Thatsächlichkeit, ja selbst die Möglichkeit desselben zu bestreiten. Vgl. *S. Thom.* II. cc. und n. 3. 4.

3. Bezüglich ihrer formellen Beschaffenheit ist die übernatürliche Gotteserkenntniß einestheils von der natürlichen verschieden, während anderntheils gewisse Eigenthümlichkeiten beiden gemein sind. Sie ist (vermöge ihres Ursprunges und Inhaltes) nicht ein durch die eigene Einsicht der Vernunft gewonnenes Wissen von Gott, sondern ein durch Gottes Gnade und durch freiwillige Unterwerfung der Vernunft unter die Autorität des sich offenbarenden Gottes zu stande gekommenes Glauben an Gott. Dieses wird von dem natürlichen Erkennen wohl an Klarheit übertroffen (sofern der Glaube schlechthin unbegreifliche Geheimnisse zum Gegenstande hat), während umgekehrt die Glaubenserkenntniß die bloß natürliche Gotteserkenntniß an Gewißheit überragt. Beiden endlich ist das miteinander gemein, daß sie dem Menschen eine nur mittelbare und inadäquate Erkenntniß des göttlichen Wesens und seiner Vollkommenheiten ermöglichen; denn auch die übernatürliche Heilsoffenbarung belehrt ihn über Gott nur mittelst unvollkommener (analogischer), von dem Endlichen abstrahirter Begriffe und Redeweisen. Mögen diese auch vielfach zutreffender, inhaltreicher sein als die von der Vernunft selbst gewonnenen Ideen, und mögen sie überdies das Gebiet der bloßen Vernunfterkenntniß noch so sehr überschreiten, sie erheben den Menschen doch nicht zu einer unmittelbaren Erkenntniß Gottes und können die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens für die menschliche Vernunft nicht beseitigen.

Auch von der übernatürlichen Gotteserkenntniß gilt mithin der Ausspruch des Apostels 1 Kor. 13, 12 (§ 27, 2). *S. Thom.* III. Sent., D. 24, q. 1, a. 2 ad 3: Ad perfectam rationem cognitionis intellectivae tria requiruntur. Primo, quod id quod cognoscitur, intellectui proponatur. Secundo, quod intellectus illis adhaereat. Tertio, quod ea videat. Ea ergo, quae fidei sunt, intellectui proponuntur non quidem in se ipsis, sed in quibusdam verbis, quae ad eorum expressionem non sufficiunt, et quibusdam similitudinibus ab eorum repraesentatione deficientibus, et dicuntur cognosci in speculo et in aenigmate. Et propter hoc non videntur proprie loquendo, sed tamen intellectus assentit eis, et propter hoc imperfecte cognoscuntur, nec omnino ignorantur. Vgl. 1, q. 12, a. 13: Per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis quam per rationem naturalem. Quod sic patet: cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit, scilicet phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. — Et quantum ad utrumque iuvatur humana cognitio per revelationem gratiae. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti; et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis exprimentia res divinas quam ea quae naturaliter a sensibilibus accipimus, sicut apparet in visionibus prophetalibus; et interdum etiam aliquae res sensibiles formantur divinitus,

aut etiam voces, ad aliquid exprimendum; sicut in baptismo Christi visus est Spiritus Sanctus in specie columbae, et vox Patris audita est: *Hic est Filius meus dilectus* (Matth. 3, 17). Das zuletzt Gesagte gilt selbstverständlich auch von der Mittheilung oder Ueberlieferung solcher Bilder oder Erscheinungen, wie sie in der Heiligen Schrift gegeben ist. Ibid. ad 3: Fides cognitio quaedam est, in quantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed haec determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a visione eius cui creditur. Et sic in quantum deest visio, deficit a ratione cognitionis quae est in scientia; nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum principiorum. — 2, 2, q. 5, a. 8 ad 2: Ceteris paribus visio est certior auditu; sed si ille a quo auditur, multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus; sicut aliquis parvae scientiae magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo quod sibi secundum suam rationem videtur; et multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quae falli potest.

4. Diejenigen Wahrheiten, welche an sich zum Bereiche der natürlichen Gotteserkenntniß gehören, werden thatsächlich von den meisten Menschen nur auf Grund der übernatürlichen Offenbarung und mittelst des Glaubens erkannt. Hierbei muß jedoch vorausgesetzt werden, daß das Dasein Gottes und die Thatsache der Offenbarung durch eine irgendwie (wenn auch nur durch den Einfluß einer menschlichen Autorität) gewonnene natürliche Erkenntniß für sie zweifellose Gewißheit besitze, weil dieses die wesentliche Grundlage und unerläßliche Bedingung des Glaubens ist.

Vgl. § 28, 4. 5; 123, 3. *S. Thom.* 2, 2, q. 2, a. 4: Necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quae sunt supra rationem, sed etiam ea quae per rationem cognosci possunt; et hoc propter tria. Primo quidem ut citius homo ad veritatis divinae cognitionem perveniat. Scientia enim, ad quam pertinet probare Deum esse, et alia huiusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, praesuppositis multis aliis scientiis; et sic non nisi post multum tempus vitae suae homo ad Dei cognitionem perveniret. Secundo ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiae proficere non possunt vel propter hebetudinem ingenii, vel propter alias occupationes et necessitates temporalis vitae, vel etiam propter torporem addiscendi; qui omnino Dei cognitione fraudarentur, nisi proponerentur eis divina per modum fidei. Tertio propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens. Cuius signum est, quia philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt, et sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta, qui mentiri non potest. Ibid. q. 1, a. 5 ad 3: Ea quae demonstrative probari possunt, inter credenda numerantur, non quia de ipsis simpliciter sit fides apud omnes, sed quia praeexiguntur ad ea quae sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem praesupponi ab his qui eorum demonstrationem non habent. Vgl. 1, q. 2, a. 2 ad 1 (§ 12, 2). Die Frage, ob eine Wahrheit von demselben Subjecte zugleich gewußt und geglaubt werden könne, entscheidet der hl. Thomas verneinend. 2, 2, q. 1, a. 5: Omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa; et ideo oportet quaecumque

sunt scita, aliquo modo esse visa. Non autem est possibile, quod idem ab eodem sit visum et creditum, sicut supra dictum est, art. praec. Unde etiam impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum. Potest tamen contingere ut id quod est visum, vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. Eine absolute Unvereinbarkeit beider Erkenntnißarten wollte der hl. Thomas damit nicht gelehrt haben. Vgl. ibid. ad 4: Ab uno et eodem potest haberi scientia et fides de eodem *secundum quid*, scilicet de eodem subiecto, sed *non secundum idem;* potest enim esse, quod de una et eadem re aliquis aliquid sciat, et aliquid aliud opinetur; et similiter de Deo potest aliquis demonstrative scire quod sit unus, et credere quod sit trinus. Vgl. q. 2, a. 3 ad 3. So lehren nun auch die meisten Theologen, mit einem bloß habituellen Wissen sei ein actueller Glaube bezüglich desselben Gegenstandes wohl vereinbar. Sodann könne auch insofern ein und derselbe Gegenstand zugleich auf natürlichem Wege und mittelst des Glaubens erkannt werden, als letztere Erkenntniß einen höhern Grad der Gewißheit gewähre, oder auch einen tiefern und umfassendern Einblick in das betreffende Erkenntnißobject; oder endlich, sofern letzteres nicht bloß unter den der Vernunft erreichbaren, sondern zugleich unter den nur dem Glauben zugänglichen Gesichtspunkten aufgefaßt werde.

Bei der nun folgenden Darlegung der geoffenbarten Gotteslehre werden wir von einer principiellen Unterscheidung der der Vernunft an sich zugänglichen und der schlechthin übernatürlichen Wahrheiten absehen und auch die erstern der übernatürlichen Offenbarung entnehmen, bezw. dieselben als von der Kirche verkündigte Glaubenswahrheiten zur Darstellung bringen.

Zweites Kapitel.

Der Inhalt der geoffenbarten Gotteserkenntniß.

Erster Abschnitt.

Gottes Wesen und seine Attribute.

§ 30.

Vorbemerkungen.

1. Indem die Dogmatik den Inhalt der geoffenbarten Gotteserkenntniß entwickelt, unterscheidet sie, nach der Analogie des Endlichen, Gottes Wesen von dessen Attributen oder nothwendigen und wesentlichen Eigenschaften. Sie hält jedoch daran fest, daß diese Unterscheidung als eine bloß in unserem Denken angenommene aufgefaßt werden dürfe, da in Gott selbst vermöge seiner absoluten Einfachheit beides nicht wirklich verschieden sein kann (§ 36, 2). Anderseits ist die menschliche Vernunft zu jener Unterscheidung genöthigt, weil sie das göttliche Sein nicht, wie es an sich ist, sondern nur nach der Analogie des Endlichen zu denken vermag. Auch durch die kirchliche Lehrverkündigung ist diese Unterscheidung in dem oben angedeuteten Sinne gutgeheißen; es ist in derselben ebensowohl von dem Wesen wie anderseits von Vollkommenheiten und Eigenschaften Gottes die Rede.

2. Das Wesen Gottes an sich (essentia Dei *physica*, natura Dei, die göttliche Substanz) kann von uns nur gedacht werden als der Inbegriff aller Vollkommenheiten des Seins, welche die Offenbarung Gott beilegt und welche auch die Vernunft aus der Betrachtung des Endlichen als nothwendige Eigenschaften (Attribute) der ungewordenen, nothwendig und durch sich selbst seienden höchsten Ursache aller Dinge erschließt. Da diese höchste Ursache als eine geistige gedacht werden muß, so kann auch gesagt werden, Gott sei seinem Wesen nach ein von der Welt verschiedener, absoluter, d. h. schlechthin und nothwendig seiender Geist. Die ihm als solchem zukommenden Attribute bilden den Inhalt unserer Gottesidee, der natürlichen wie der geoffenbarten. Letztere umfaßt freilich auch noch die Dreipersönlichkeit Gottes; indes wird diese in der Kirchenlehre und in der Wissenschaft von dem Wesen Gottes in demselben Sinne unterschieden wie die zuvor genannten (absoluten) Attribute. Die dogmatische Lehre vom Wesen Gottes hat demnach nur die absoluten göttlichen Seinsvollkommenheiten oder die Attribute Gottes zum Gegenstande.

Vatic. Sess. 3, c. 1: Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum, qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus.

3. Da die Attribute, welche wir Gott beilegen, vermöge seiner absoluten Einfachheit (§ 36) von seinem Wesen oder seiner Substanz an sich nicht verschieden sind, so entspricht jedem derselben als objective Wirklichkeit das göttliche Wesen selbst; es gibt unter ihnen keines, welches für sich allein das Wesen Gottes in der Weise ausmachte, daß es im eigentlichen Sinne als Grund und Träger der übrigen Attribute erschiene. Wäre dieses der Fall, so würde eben dieses Attribut den eigentlichen Wesensbegriff Gottes (ratio, essentia *metaphysica* seu *notionalis*) bilden. Dennoch war die Wissenschaft bemüht, unter den göttlichen Attributen eines herauszufinden, welches wenigstens für unsere bloß analogische Auffassung als Grund und Mittelpunkt aller übrigen betrachtet werden könnte. Dieses sollte dann (im analogischen Sinne) die Stelle des Wesensbegriffes in unserer Gotteserkenntniß einnehmen. Als solchen nun betrachten die meisten Theologen die Aseität und nennen daher dieses Attribut die metaphysische Wesenheit Gottes (essentia *metaphysica*, differentia *essentialis* divinae naturae, gradus *constitutivus*). Sie wollen damit sagen, für unsere Auffassung erscheine dieses Attribut als das erste und als die Wurzel aller übrigen Vollkommenheiten Gottes (essentia metaphysica; die Beweise für das Dasein Gottes siehe oben § 27); dasselbe sei Gott ausschließlich eigen und darum auch für sich allein schon genügend als Merkmal zur Unterscheidung des göttlichen Seins von allem übrigen Sein (gradus constitutivus, differentia essentialis).

§ 31.

Die metaphysische Wesenheit Gottes. Die Aseität.

1. Indem die menschliche Vernunft durch die Betrachtung des endlichen, contingenten Seins sich Gottes, als der höchsten Ursache desselben, bewußt wird, muß sie Gott denken als ein nothwendig und durch sich selbst seiendes, schlechthin reales und vollkommenes Wesen. Diese in sich selbst gründende Nothwendigkeit und unbegrenzte Vollkommenheit des göttlichen Seins wird mit dem Namen der Aseität bezeichnet (Deus est ens a se, i. e. necessario exsistens, absolute perfectum, actus purus). Alles Endliche ist geworden, nicht nothwendig, sondern contingent, nicht im Besitze aller Realität oder Vollkommenheit des Seins, sondern eines beschränkten Maßes derselben; es kommt ihm das Sein nicht schlechthin (absolut) zu, sondern nur in irgend einer bestimmten Beziehung. Dieser Gegensatz des göttlichen und des endlichen Seins bildet den Grundinhalt der Gottesidee, wie die Vernunft sie an der Hand des Causalitätsgesetzes gewinnt. Auch kann jenes Attribut vermöge seines begrifflichen Inhaltes und Umfanges in gewissem Sinne als Grund und Inbegriff aller übrigen betrachtet werden. Es sagt uns, indem wir im Lichte desselben das Endliche näher erforschen, welche Seinsvollkommenheiten wir Gott beilegen müssen und in welchem Sinne sie ihm zukommen. Aus diesen Gründen wird die Aseität mit Recht die metaphysische Wesenheit Gottes in der oben angegebenen Bedeutung (§ 30, 3) genannt.

2. Auch die Offenbarung leitet uns zu dieser Auffassungsweise an. Die Heilige Schrift legt Gott die Aseität oder das schlechthinige Sein bei da, wo sie in prägnanter Weise sein Wesen bezeichnen will; und im Anschlusse hieran haben die heiligen Väter die Bedeutung dieses Attributes in ähnlicher Weise entwickelt.

2 Mos. 3, 13: Ait Moyses ad Deum: Ecce ego vadam ad filios Israel, et dicam eis: Deus patrum vestrorum misit me ad vos. Si dixerint mihi: Quod est nomen eius: quid dicam eis? (14) Dixit Deus ad Moysen: *Ego sum qui sum* (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν). Ait: Sic dices filiis Israel: *Qui est* (Vers 15 steht dafür *Iehovah*) misit me ad vos. Is. 41, 4: Quis haec operatus est, et fecit, vocans generationes ab exordio? Ego Dominus (Iehovah), primus et novissimus. Vgl. 44, 6. Offb. 1, 8: Ego sum A et O, principium et finis, dicit Dominus Deus, qui est, et qui erat, et qui venturus est, omnipotens. 21, 6; 22, 13.

Hilar., De Trin. I, 5: Admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem, quae naturae divinae incomprehensibilem cognitionem aptissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur. Non enim aliud proprium magis Deo quam esse intelligitur; quia idipsum quod est neque desinentis est aliquando, neque coepti. *Hier.*, Ep. 15 (al. 57), 4: Una est Dei et sola natura, quae vere est. Id enim quod subsistit, non habet aliunde, sed suum est. Cetera, quae creata sunt, etiamsi videntur esse, non sunt; quia aliquando non fuerunt; et potest rursum non esse, quod non fuit. Deus

solus, qui aeternus est, hoc est, qui exordium non habet, essentiae nomen vere tenet. Idcirco et ad Moysen de rubo loquitur: *Ego sum qui sum.* Vgl. In Eph. 3. — *Aug.*, Enarr. in Ps. 134, n. 4: Sublatis de medio omnibus, quibus appellari posset et dici Deus, ipsum esse se vocari respondit; et tamquam hoc esset ei nomen, *Hoc dices eis*, inquit, *Qui est, misit me.* Ita enim ille est, ut in eius comparatione ea, quae facta sunt, non sint. Illo non comparato, sunt; quoniam ab illo sunt; illi autem comparata, non sunt; quia verum esse incommutabile esse est, quod ille solus est.

Anselm., Monol. 28: Deinde, cum omnia, quaecumque aliud sunt quam ipse (Deus), de non esse venerint ad esse, non per se, sed per aliud; et cum de esse redeant ad non esse, quantum ad se, nisi sustineantur per aliud, quomodo illis simpliciter convenit, aut perfecte sive absolute esse, et non magis fere vix non esse? Cumque esse solius eiusdem ineffabilis Spiritus intelligi nullo modo possit, aut ex non esse incoeptum, aut aliquem pati posse ex eo, quod est, in non esse defectum; et quidquid ipse est, non sit per aliud quam per se, id est, per hoc quod ipse est, nonne huius esse merito solum intelligitur simplex perfectumque et absolutum? Vgl. *Bern.*, De consid. V, 6. *S. Thom.* 1, q. 13, a. 11: Hoc nomen, *qui est*, triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, . . . manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum; unumquodque enim denominatur a sua forma. — Secundo propter eius universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia, vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliquid supra ipsum secundum rationem. Unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde *Damascenus* (De orth. fide I, 12) dicit quod *principalius omnibus quae de Deo dicuntur, nominibus est*, qui est; *totum enim in se ipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum.* Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei; sed hoc nomen, *qui est*, nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes, et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum. — Tertio vero ex eius consignificatione; significat enim esse in praesenti; et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cuius esse non novit praeteritum vel futurum, ut dicit *Augustinus* in 5, de Trin. c. 2, et l. 83 QQ. 17.

Abweichend von der oben dargelegten Sententia communis lehrten die Scotiſten, die Unendlichkeit (infinitas) ſei die metaphyſiſche Weſenheit Gottes, während einzelne Thomiſten die abſolute Intelligenz (intellectio subsistens) als ſolche geltend machen wollten. Beide Anſichten laſſen ſich leicht als unzutreffend erweiſen, ſofern die zum Begriffe der metaphyſiſchen Weſenheit gehörenden Merkmale (§ 30, 3; oben n. 1) bei den genannten Attributen nicht vorliegen. Sie bilden nicht das erſte Moment in unſerer Gotteserkenntniß; auch können ſie nicht als Grund und Wurzel der übrigen göttlichen Vollkommenheiten aufgefaßt werden. Vgl. *Kleutgen*, Inst. theol. p. 126 sqq.

§ 32.

Begriff und Eintheilung der göttlichen Attribute.

1. Göttliche Attribute (attr. *absoluta*) nennen wir hier die Eigenschaften oder Vollkommenheiten, welche Gott als dem absoluten (d. i. schlechthin und nothwendig durch sich seienden) Geiste nothwendig zukommen und als solche auch von der menschlichen Vernunft aus der Betrachtung des Endlichen (via *causalitatis, negationis, eminentiae;* siehe § 27, 1) erschlossen werden können. Sie sind in Gott nicht wirklich bloße (accidentelle) Eigenschaften, die als solche von seinem Wesen verschieden wären (§ 30; 36, 2); vielmehr entspricht jedem dieser Eigenschaftsbegriffe als objective Wirklichkeit das einfache göttliche Wesen selbst. Wir sind jedoch genöthigt, die Attribute einzeln von der göttlichen Wesenheit (als dem Inbegriff derselben) sowie auch voneinander zu unterscheiden, weil wir das Wesen Gottes nicht, wie es an sich ist, sondern nur inadäquat und nach der Analogie des Endlichen aufzufassen vermögen. Jene Unterscheidung ist aus dem angegebenen Grunde eine bloß gedachte (distinctio *rationis*), welcher nicht auch in Gott ein realer Unterschied bezw. eine wirkliche Zusammensetzung (distinctio *realis*) entspricht. Anderseits ist dieselbe keine sinnlose und kein bloßes Spielen mit Tautologien oder synonymen Begriffen (distinctio rationis *ratiocinantis*), wie die Eunomianer und später die Nominalisten behaupteten. Dieses wäre dann der Fall, wenn das, was wir uns als begrifflichen Inhalt der verschiedenen Attribute denken, nicht auch in dem unendlichen und schlechthin einfachen Wesen Gottes wirklich enthalten wäre. Das Gegentheil hiervon erkennt die Vernunft auf dem oben angegebenen Wege, und die Offenbarung bestätigt diese Erkenntniß, indem sie Gott die mannigfaltigsten Attribute beilegt. Darin eben besteht die (positive) Unendlichkeit und Unbegrenztheit des göttlichen Wesens, daß es alle irgendwie denkbaren Vollkommenheiten des Seins (virtute, valore) in sich trägt, wenngleich in einer für die menschliche Vernunft unfaßbaren (einfachen) Weise. Aus diesem Grunde sind wir berechtigt, mannigfaltige, ihrem Begriffe nach wirklich verschiedene Attribute Gott beizulegen oder das eine einfache Wesen Gottes unter verschiedenen, einander ergänzenden Gesichtspunkten aufzufassen (distinctio rationis *ratiocinatae* oder cum fundamento in re, oder auch dist. *virtualis*).

S. Thom. I. Sent. d. 2, q. 1, a. 2: Quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a Creatore; imperfectio autem non est ab ipso, sed accidit ex parte creaturarum in quantum sunt ex nihilo. Quod autem est causa alicuius, habet illud excellentius et nobilius. Unde oportet, quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione; et ideo quae in creaturis sunt diversa, in Deo propter summam simplicitatem sunt unum. Sic ergo dicendum est, quod in Deo est sapientia, bonitas et huiusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina essentia, et ita omnia sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis in quantum huiusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione, non tantum

ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei. Ibid. a. 3: Pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte *intellectus nostri* formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae rationes, ut ex dictis patet; sed ex parte *ipsius Dei*, in quantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda ipsius perfectio, secundum quam contingit, quod quodlibet nominum significantium istas conceptiones de Deo vere et proprie dicitur; non autem ita, quod aliqua diversitas vel multiplicitas ponatur in re, quae Deus est, ratione istorum attributorum. Vgl. 1, q. 13, a. 4: Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas; quae quidem perfectiones in Deo praeexsistunt unite et simpliciter, in creaturis vero recipiuntur diverse et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter, ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum huiusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma. Vgl. § 36, 2 c.

Unter den Begriff der göttlichen Attribute fallen nach Obigem nicht die Prädicate, welche Beziehungen (relationes) zwischen Gott und den Geschöpfen ausdrücken (Schöpfer, Erlöser u. dgl.). Sie bezeichnen vielmehr eine Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten nach außen. Auch werden dahin nicht gerechnet die immanenten Beziehungen der drei göttlichen Personen zu einander (attrib. *relativa*), welche den Unterschied derselben begründen. Sie bestimmen nicht das göttliche Wesen als solches, sondern die einzelnen göttlichen Personen. Siehe unten § 56.

2. Eine Eintheilung oder systematische Anordnung der göttlichen Attribute ist unter mehrfachen Gesichtspunkten versucht worden. Die angemessenste dürfte wohl diejenige sein, welche sich an den begrifflichen Inhalt unserer Gottesidee aufs engste anschließt und denselben in seinen Hauptmomenten am deutlichsten widerspiegelt. Da wir nun diesen Inhalt am bündigsten und zugleich am vollständigsten ausdrücken, wenn wir Gott als absoluten Geist bezeichnen, so dürfte es der Natur der Sache am meisten entsprechen, diese beiden Prädicate als Eintheilungsgrund für die göttlichen Attribute zu wählen. Die erste Gruppe würde demnach die Attribute umfassen, welche Gott vermöge der Absolutheit seines Wesens, die zweite diejenigen, welche ihm vermöge der Geistigkeit seines absoluten Wesens zukommen. Da wir letztere, nach der Analogie des endlichen Geistes, nur unter dem Begriffe der innern Lebensthätigkeiten auffassen können, welche das geistige Wesen von jedem andern unterscheiden, so werden die Attribute der zweiten Gruppe passend Attribute des göttlichen Lebens, die der ersten Attribute des göttlichen Seins genannt.

Diese Eintheilung entspricht auch im ganzen der Anordnung der göttlichen Attribute in der oben angeführten vaticanischen Lehrentscheidung (§ 30, 2). Sie liegt ferner den Erörterungen des hl. Thomas (1, q. 3 sqq.) zu Grunde. Er leitet dieselben (q. 3) ein mit der Bemerkung: Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo,

quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Es werden dann die Attribute entwickelt, welche das göttliche Wesen im Gegensatz zu den endlichen Dingen als ein absolutes charakterisiren (simplicitas, perfectio, infinitas, immutabilitas, unitas). Die Erörterung der übrigen Attribute wird (q. 14) eingeleitet mit den Worten: Post considerationem eorum quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quae pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quaedam est quae manet in operante, quaedam vero quae procedit in exteriorem effectum, primo agemus de scientia et voluntate (nam intelligere in intelligente est, et velle in volente), et postmodum de potentia Dei, quae consideratur ut principium operationis divinae in effectum exteriorem procedentis. Quia vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinae scientiae considerandum est de vita divina etc.

3. Eine andere vielfach übliche Eintheilung unterscheidet negative und positive göttliche Attribute. Sie stützt sich auf die zweifache Auffassungsweise des göttlichen Wesens, welche wir an der Hand des Causalitätsgesetzes (via *causalitatis*) aus der Betrachtung des endlichen Seins gewinnen. Die Vernunft sieht sich genöthigt, die Beschränkungen oder Unvollkommenheiten des Seins, welche dem Endlichen als solchem eigenthümlich sind, für Gott zu negiren (via *negationis;* negative Attribute) und anderseits alle an demselben erkannten Vollkommenheiten und zwar als unendliche Vollkommenheiten auf Gott zu übertragen (via *causalitatis et eminentiae;* positive Attribute).

Diese Eintheilung ist unter dem angegebenen Gesichtspunkte wohl sachlich erschöpfend. Zur systematischen Anordnung der göttlichen Attribute ist sie aber weniger geeignet. Es ist nicht ganz zutreffend, von negativen Attributen Gottes zu reden. Eine Negation oder Beschränkung des Seins kann in dem schlechthin seienden Wesen ja nicht gedacht werden. Richtiger wäre es, zwischen negativen und positiven Begriffen oder Prädicaten, mittelst deren wir Gottes Wesen denken und benennen, zu unterscheiden. In der That versteht man auch unter den sogen. negativen Attributen durchaus positive Vollkommenheiten des göttlichen Wesens, die dasselbe über alle Beschränkungen, denen das Endliche unterworfen ist, erheben. Auf der andern Seite kommt das, was man mit den negativen Attributen bezeichnen will — die Unendlichkeit des göttlichen Wesens —, auch den sogen. positiven Attributen zu; auch sie sind als unendliche zu denken. Daher nannten die ältern Theologen vielfach die negativen Attribute perfectiones modificantes divinam essentiam in se et in attributis positivis; die positiven hingegen einfach perfectiones attributales. Hieraus erhellt, daß es nicht streng logisch und zu einer sachgemäßen Entfaltung der Gottesidee weniger dienlich sein würde, wenn man die Unterscheidung negativer und positiver Attribute bei der Anordnung derselben als Hauptgesichtspunkt erwählen wollte.

4. Man hat ferner unterschieden zwischen mittheilbaren und nicht mittheilbaren Attributen (attr. *communicabilia* und *incommunicabilia*), d. h. solchen Vollkommenheiten, welche Gott den Geschöpfen (in endlichem, geschaffenem Abbilde) mittheilen kann, und solchen, bei welchen diese Möglichkeit ausgeschlossen ist. Letzteres sind die oben genannten negativen Attribute, d. h. alle jene Vollkommenheiten, die das göttliche Wesen eben als ein unendliches charakterisiren, im Gegensatz zu der wesentlichen Endlichkeit alles Geschaffenen.

Wieder hat man ruhende (quiescentia) und thätige (operativa, actuosa) Attribute unterschieden. Jene bezeichnen die Gott eigenthümliche

Seinsweise näher; bei diesen wird er als ein in sich und nach außen thätiges Wesen aufgefaßt. Diese Eintheilung fällt also mit der oben zuerst genannten sachlich zusammen.

Häufig werden noch als eine dritte Klasse die moralischen Attribute hinzugefügt, welche das göttliche Wollen und Wirken unter dem ethischen Gesichtspunkte näher bestimmen.

Erste Abtheilung.

Die Attribute des göttlichen Seins.

§ 33.

Uebersicht.

Als Grundbestimmung der göttlichen Seinsweise wurde oben bereits die Aseität hervorgehoben (§ 31). Ihrem Begriffe nach umfaßt sie zunächst die Attribute der Ursprungslosigkeit, der Nothwendigkeit und schlechthinigen Vollkommenheit des Seins. Hieraus aber ergeben sich als weitere Bestimmungen des göttlichen Wesens die Attribute der Unbedingtheit oder Unabhängigkeit, der Unendlichkeit, der Einfachheit und Unveränderlichkeit, der Einheit. Alle diese Attribute zeigen uns unter verschiedenen Gesichtspunkten die innere Vollkommenheit des göttlichen Wesens, im Gegensatze zu der innern wesentlichen Unvollkommenheit und Beschränktheit der endlichen geschaffenen Substanzen. Diese letztere offenbart sich auch in den Beziehungen derselben zu den Seinsformen des Raumes und der Zeit sowie zum menschlichen Erkennen. Unter diesem Gesichtspunkte ergibt sich eine zweite Reihe von Attributen, welche theils negativ theils positiv das göttliche Sein noch näher als ein unbegrenztes oder absolutes erkennen lassen: die Unermeßlichkeit, Allgegenwart, Ewigkeit, sowie die Unsichtbarkeit, Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit. Der Begriff und der innere Zusammenhang all dieser Attribute wird in nachstehender Erörterung je an dem betreffenden Orte näher erklärt werden.

§ 34.

Ursprungslosigkeit, Nothwendigkeit und schlechthinige Vollkommenheit Gottes.

1. Die drei genannten Attribute sind nur eine unmittelbare Entfaltung des Begriffes der Aseität oder des ungewordenen schlechthinigen Seins, welches Gott als dem letzten Grunde (causa prima) aller endlichen, bloß contingenten Wesen zukommen muß. Indem die Vernunft mittelst der Beweise für das Dasein Gottes sich der Wahrheit der Gottesidee zu versichern sucht, erkennt sie zugleich an erster Stelle, daß sie Gott als ein nothwendig, durch sich selbst und schlechthin seiendes Wesen (als actus purus) denken müsse.

Wie die Offenbarung diese Auffassung bestätige, wurde oben bereits nachgewiesen (§ 26; 31).

2. Die schlechthinige Vollkommenheit des göttlichen Wesens ist mit der Nothwendigkeit desselben gegeben. Unter der Vollkommenheit eines Wesens verstehen wir die demselben innewohnende Wirklichkeit des Seins (Realität). Wir sagen, es sei vollkommen, wenn es die seiner Idee nach ihm zukommende Wirklichkeit des Seins in ihrem vollen Umfange besitzt. Da nun Gott der schlechthin Seiende ist (2 Mos. 3, 14), so ist er auch schlechthin vollkommen; seine Vollkommenheit ist keines Zuwachses fähig und mit keiner Unvollkommenheit vermischt (actus purus). So nothwendig und in sich selbst gründend das Sein Gottes ist, ebenso nothwendig und in sich selbst gründend ist auch seine absolute Vollkommenheit; Gott ist also schlechthin vollkommen von Natur oder vermöge seines Wesens (natura perfectus).

Vatic. l. c. (§ 30): omnique perfectione infinitum. Matth. 5, 48: Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est. Dazu bemerkt erläuternd das Later. IV, c. 2: Estote perfecti perfectione gratiae, sicut Pater vester coelestis perfectus est perfectione naturae, utraque videlicet suo modo: quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda. Vgl. § 31. *S. Thom.* 1, q. 4, a. 1: Deus (autem) ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causae efficientis; et hoc oportet esse perfectissimum; sicut enim materia, in quantum huiusmodi, est in potentia; ita agens, in quantum huiusmodi, est in actu: unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum; secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu: nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. Vgl. *Anselm.* l. c. (§ 31, 2).

3. Den begrifflichen Inhalt dieses Attributes können wir nur dadurch in etwa erfassen, daß wir einerseits alle Unvollkommenheiten des endlichen Seins von Gott ausschließen und anderseits alle Vollkommenheiten desselben auf Gott (als causa prima) übertragen. Bei dieser Uebertragung unterscheidet man die Vollkommenheiten der endlichen Wesen in einfache und gemischte (perfectiones *simplices* und *mixtae* oder perf. *secundum quid*). Jene sind schlechthinige Vollkommenheiten, sofern ihr Begriff keine Unvollkommenheit als wesentliches Moment einschließt (z. B. Güte, Weisheit); diese sind nur relative Vollkommenheiten, sofern sie im Vergleiche mit einer höhern Seinsweise als Unvollkommenheiten erscheinen oder in ihrem Begriffe Momente der Unvollkommenheit einschließen (Materialität, das Vermögen des discursiven Denkens). Von den erstern nun wird gesagt, sie seien *formaliter*, d. h. ihrem eigentlichen (von dem Endlichen abstrahirten) Begriffe nach, in Gott; die der zweiten Art sind in Gott *eminenter*, d. h. in Form einer Vollkommenheit höherer Art, welche auch in diesen gemischten Vollkommenheiten des Geschöpfes, wenngleich nicht ein Abbild (similitudo), so doch eine Offenbarung ihrer selbst (vestigium) hervorgebracht hat. Hiermit ist zugleich angedeutet, warum und in welchem Sinne wir alle Vollkommenheiten des Endlichen (sei es formaliter oder eminenter) Gott beilegen müssen. Sie müssen Gott innewohnen, weil

er die schöpferische und vorbildliche Ursache derselben ist; und sie sind in ihm ohne die an den geschaffenen Wesen sich findende Begrenzung, als unbegrenzte, schlechthinige Vollkommenheiten. Wir legen sie also Gott bei in analogischem Sinne (analogice), d. i. weder in durchaus gleichem Sinne wie bei den Geschöpfen (univoce), noch auch in einer davon schlechthin verschiedenen (aequivoce), sondern in einer ähnlichen Bedeutung, so wie es der Idee Gottes als der absoluten schöpferischen Ursache aller endlichen Dinge entspricht.

Vatic. l. c. Ps. 92, 9. Weish. 13, 1 ff. Röm. 1, 18 ff. (§ 26, 2). — *S. Thom.* 1, q. 4, a. 2: In Deo sunt perfectiones omnium rerum; unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas, quae inveniatur in aliquo genere . . . Et hoc quidem ex duobus considerari potest. Primo quidem per hoc quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus praeexsistit virtute in causa agente; praeexsistere autem in virtute causae agentis, non est praeexsistere imperfectiori modo, sed perfectiori. . . . Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexsistere in Deo secundum eminentiorem modum. . . . Secundo vero ex hoc quod supra ostensum est, q. 3, a. 4, quod Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem; sed, si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent; unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Vgl. q. 13, a. 4. I. Sent. d. 2, q. 1, a. 3 (oben § 32, 1). C. Gent. I, 28. 30—35.

Diese beiden Gedanken, daß Gott einerseits die Vollkommenheiten des Endlichen besitzt, und daß sie anderseits in wesentlich verschiedener Form, als unendliche Vollkommenheiten, in ihm sind, haben die heiligen Väter und die spätern Theologen öfters damit ausgedrückt, daß sie sagten, Gott sei alles das, was die Geschöpfe sind, und er sei auch wiederum nichts von dem, was die Geschöpfe sind; oder auch, er sei über alles Geschaffene erhaben, überwesentlich, überweise u. dgl.; endlich auch damit, daß gesagt wurde, Gott sei die Güte, die Weisheit, die Liebe selbst u. dgl.

S. Thom. 1, q. 13, a. 2. 3 (§ 28, 2). De pot. q. 7, a. 5 ad 2: Secundum doctrinam *Dionysii* tripliciter ista (nomina seu attributa) de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus est sapiens. Quod quidem de eo oportet dicere, propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis. Quia non est in Deo sapientia, qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo, quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminentius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens. Vgl. 1, q. 13, a. 3 ad 2: Ideo huiusmodi nomina dicit Dio-

nysius (Coel. hier. 2) negari de Deo, quia id quod significatur per nomen, non convenit eo modo ei quo nomen significat, sed excellentiori modo. Unde ibidem dicit Dionysius, quod Deus est super omnem substantiam et vitam.

§ 35.

Unbedingtheit, Unabhängigkeit, Unendlichkeit Gottes.

1. Die Unbedingtheit und Unabhängigkeit Gottes ist gleichfalls als ein wesentliches Moment in dem Begriffe der Aseität enthalten. Das Gewordene oder Erschaffene ist als solches durch die schöpferische Ursache bedingt in Bezug auf die Beschaffenheit seines Wesens wie in Bezug auf seine Existenz; und wie im ersten Augenblicke seines Daseins, so befindet es sich auch fortdauernd in dem gleichen Verhältnisse der Abhängigkeit von dem erhaltenden und alles regierenden Willen Gottes. Und wie der geschaffene Geist oder der Mensch insbesondere an erster Stelle Gottes bedarf, um zu seiner Vollendung zu gelangen, so auch der endlichen Güter, seien es natürliche oder übernatürliche, welche ihm als Mittel dienen, um seine Vollendung und Glückseligkeit in Gott zu finden. Als durch sich selbst seiendes Wesen ist Gott nicht bedingt durch ein anderes; und aus dem gleichen Grunde ist er durch sich im Besitze und Genusse aller Vollkommenheiten seines Wesens, darum schlechthin unbedingt, unabhängig, sich selbst genügend und in sich absolut selig.

2. Das Vaticanische Concil sah sich genöthigt, dieses göttliche Attribut ausdrücklich zu definiren, im Gegensatze zu der (widersinnigen) Lehre des modernen Pantheismus, daß die Welt ein wesentliches Moment in dem Selbstentwicklungsprocesse des Absoluten sei; sodann auch gegenüber der Lehre A. Günthers, daß Gott erst durch die Erschaffung der Welt zur Vollkommenheit der Selbsterkenntniß sich erhoben habe, mithin zur Erlangung und zum Genuß der absoluten Vollkommenheit seines Wesens derselben bedürftig gewesen sei. Jede derartige Auffassung schließt den Pantheismus (die Annahme der Identität des göttlichen Wesens und des Wesens der endlichen Dinge) als unvermeidliche Consequenz in sich.

Vatic. l. c. (§ 30, 2). Ibid. can. I, 3: Si quis dixerit, unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, a. s. Can. 4: Si quis dixerit, res finitas, tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse; aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam, a. s. Can. 5: Si quis non confiteatur, mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas; aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum; aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s. — Conc. Prov. Colon. (1860) P. I, c. 12: Non enim (Deus) indiguit mundo, vel ut perfectionis ex eo aliquid acquireret, cum ipse in se sit perfectissimus sibique sufficiat; vel ut creandi actu vita interna exerceretur:

ea enim infinitae essentiae intelligentia et amore completur.... Nec ideo Deus mundum necessario creasse dicendus est, quod ut sui ipsius, sic etiam rei a se distinctae et quidem producendae aut productae conscius esse deberet. Nam conscientia seu scientia Dei non complenda est rei exsistentis, quae ab ipso diversa sit, cognitione, cum a rebus externis perfectionis aliquid haurire non possit. Mundi quidem ut possibilis cognitionem, quae sane abesse ab eo non poterat, ex ipsa suae essentiae, quae rerum omnium similitudines continet, et suae virtutis perfecta intelligentia habebat. E bonitate est, ut Deus non possit non impertiri bona, si creat, et non possit non velle benefacere his, quae creavit; attamen bonitas non ita eum impellit, ut non possit non creare. Ut enim homini, sic etiam sibi ipsi solus Deus seu infinita ipsius essentia summum est bonum, quod semper non possit non velle seu amare. Amare autem infinitam suam essentiam seu bonitatem absolutam potest etiam sine rerum productione. Siehe unten § 65.

Apg. 17, 25 (§ 26, 2 c). Röm. 11, 34: Quis enim cognovit sensum Domini? aut quis consiliarius eius fuit? (35) Aut quis prior dedit illi, et retribuetur ei? (36) Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.

Iren., Adv. haer. III, 8, 3: Ipse enim infectus est, et sine initio et sine fine et nullius indigens, ipse sibi sufficiens, et adhuc reliquis omnibus, ut sint, hoc ipsum praestans; quae vero ab eo sunt facta, initium sumpserunt. Quaecumque autem initium sumpserunt, et dissolutionem possunt percipere et subiecta sunt, et indigent eius, qui se fecit. *Hier.*, Ep. 15, 4 (§ 31, 2). *Hilar.*, In Ps. 2, n. 13: Demutatione non novus est (Deus), qui origine caret. Ipse est, qui quod est non aliunde est; in sese est, secum, ad se est, suus sibi est, et ipse sibi omnia est. *Anselm.*, Monol. 13: Simili namque per omnia ratione, qua collectum est, omnia quae sunt, esse per unum aliquid, unde ipsum solum est per seipsum, et alia per aliud; simili, inquam, ratione potest probari, quia quaecumque vigent per unum aliquid vigeant: unde illud solum viget per seipsum, et alia per aliud. Quod quoniam aliter esse non potest, nisi ut ea, quae sunt facta, per aliud vigeant, et id a quo facta sunt, vigeat per seipsum, necesse est, ut sicut nihil factum est nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil vigeat, nisi per eiusdem servatricem praesentiam. — Prosl. 22: Quod incepit a non esse, et potest cogitari non esse; et nisi per aliud subsistat, redit in non esse; et quod habet fuisse, quod iam non est; et futurum esse, quod nondum est: id non est proprie et absolute. Tu vero (Domine) es quod es, quia quidquid aliquando, aut aliquo modo es, hoc totus et semper es. Et tu es qui proprie et simpliciter es; quia nec habes fuisse, aut futurum esse; sed tantum praesens esse, nec potes cogitari aliquando non esse. Sed et vita es, et sapientia, et beatitudo, et aeternitas, et multa huiusmodi bona; et tamen non es nisi unum et summum bonum; tu tibi omnino sufficiens, et nullo indigens; quo omnia indigent, ut sint, et ut bene sint. Vgl. 36, 3.

3. Die Unendlichkeit ist eine dem göttlichen Wesen im allgemeinen wie auch allen einzelnen Attributen desselben zukommende Eigenschaft, d. h. Gott ist im unbeschränkten Besitze aller irgendwie möglichen Vollkommenheiten des Seins, und eine jede derselben ist auch für sich allein betrachtet unbegrenzt. Gottes Vollkommenheiten dürfen nicht etwa so gedacht werden, als seien sie die aufs höchste gesteigerten Vollkommenheiten der endlichen Dinge. Sie sind

von diesen nicht etwa nur graduell, sondern wesentlich verschieden; sie sind für unsere Erkenntniß an sich unerreichbare (unbegreifliche), durch keine Negation eingeschränkte Vollkommenheiten. In diesem Sinne sagt die Heilige Schrift, die Größe Gottes sei unbegrenzt und über alles menschliche Lob erhaben. Aehnlich beschreiben die heiligen Väter dieses Attribut.

Vatic. l. c. (§ 30, 2): intellectu ac voluntate omnique perfectione *infinitum*. Vgl. § 31, 3; § 34, 2. 3.

Ps. 144, 3: Magnus Dominus, et laudabilis nimis, et magnitudinis eius non est finis. Bar. 3, 25: Magnus, et non habet finem, excelsus et immensus. Sir. 43, 30 ff. (§ 28, 1).

Orig., De Princ. I, 1, 5 (§ 28, 1). *Hilar.*, In Ps. 144, n. 3: Haec Dei prima et praecipua laudatio est, quod nihil in se mediocre, nihil circumscriptum, nihil emensum et magnitudinis suae habeat et laudis. Virtus eius opinione non clauditur, locis non continetur, nominibus non enuntiatur, temporibus non subditur: arctus ad id sensus noster est, ingenium hebes est, sermo mutus est; finem magnificentia ipsius nescit, et aliquam emetiendi se opinionem immensa magnitudo non patitur. Extenta ubique, extenta semper est, hanc habens infinitatis suae laudem; ceterum omnem intelligentiam infinitae huius in se qualitatis excedens. *Ioan. Dam.*, De fide orth. I, 4: „Unbegrenzt (ἄπειρον) ist das göttliche Wesen und unbegreiflich; und das ist das einzige, was wir von demselben begreifen, seine Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit." Dasselbe drückt der hl. Augustinus aus, indem er sagt, Gott besitze die Vollkommenheiten des Seins, wie wir solche an dem Endlichen erkennen, jedoch ohne daß sie in ihm unter die einschränkenden accidentellen Kategorien der Qualität, der Quantität u. s. w. fallen: Intelligamus Deum si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem (De Trin. V, 1, 2). Vgl. Enarr. in Ps. 144, n. 5: Ideo dixit (V. 3) *valde* (laudabilis est); quia *magnitudinis eius non est finis:* ne forte incipias velle laudare, et putes te laudando posse finire, cuius magnitudo finem non potest habere. Noli ergo te putare eum, cuius magnitudinis finis non est, sufficienter posse laudare. Nonne ergo melius est, ut quomodo ipse non finitur, nec laus ipsius finiatur? Illius magnitudo sine fine est, et tua laudatio sine fine sit. *S. Thom.* 1, q. 4, a. 2 (§ 34, 3); vgl. q. 7, a. 1. C. Gent. I, 43: In Deo infinitum *negative* tantum intelligitur (nicht *privative*, d. i. die sogen. schlechte, nur potentielle Unendlichkeit der Größe oder der Zahl); quia nullus est perfectionis suae terminus vel finis; sed est summe perfectum. Et sic Deo infinitum attribui debet. Omne namque quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicuius rationem determinatur. Deus autem non est in aliquo genere; sed eius perfectio omnium generum perfectiones continet, . . . est igitur infinitus.

§ 36.

Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes.

1. Einfachheit des Wesens ist auf endlichem Gebiete eine der Grundeigenschaften, welche den Geist von der Materie unterscheiden und die Voraus-

setzung seiner sonstigen Vorzüge der letztern gegenüber bilden. Man nennt sie die physische Einfachheit, im Gegensatze zu der physischen Zusammensetzung des Materiellen oder Körperlichen, das einerseits aus Theilen oder Elementen besteht, welche außer- und nebeneinander existiren, darum auch im Raume ausgedehnt sind, und anderseits durch die Verbindung von „Materie" und „Form" seinen Bestand und seine wesentlichen Eigenthümlichkeiten besitzt. Vernunft und Offenbarung lehren gleicherweise, daß Gott ein unkörperliches, rein geistiges Wesen sei; das ist die physische Einfachheit Gottes.

Later. IV, c. 1: Deus est . . . *natura simplex omnino.* Vatic. l. c. (§ 30): *simplex omnino* et incommutabilis *substantia spiritualis.*

Joh. 4, 24: Spiritus est Deus; et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. 2 Kor. 3, 17. Als reiner Geist ist Gott unsichtbar für das leibliche Auge des Menschen (1 Tim. 1, 17: Regi autem saeculorum immortali, invisibili. . . . Kol. 1, 15). Das war eben die „Thorheit" der Heiden, daß sie sich das göttliche Wesen körperlich oder unter dem Bilde körperlicher Dinge dachten (Weish. 13 ff. Röm. 1, 20 ff. Siehe § 26, 2 a). Gott kann nicht durch körperliche Bilder seinem Wesen nach wirklich dargestellt werden. Is. 40, 18: Cui ergo similem fecistis Deum? aut quam imaginem ponetis ei? Vgl. 2 Mos. 20, 3 ff. Apg. 17, 29 (§ 26, 2 c). Auch die Unermeßlichkeit und Allgegenwart, welche die Heilige Schrift Gott beilegt, setzen die Körperlosigkeit seines Wesens voraus. Siehe § 38.

Orig., De Princ. I, 1, 6: Deum vero, qui omnium est principium, compositum esse non est putandum, ne forte priora ipso inveniantur elementa esse, ex quibus compositum est omne quidquid illud est, quod compositum dicitur. — Non ergo aut corpus aliquod, aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adiunctionis admittens; uti ne maius aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte monas, et ut ita dicam ἑνάς, et mens, ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est. *Aug.,* De Trin. V, 1, 2: Quo intellectu Deum capit homo, qui ipsum intellectum suum, quo eum vult capere, nondum capit? Si autem hunc iam capit, attendat diligenter, nihil eo esse in sua natura melius, et videat, utrum ibi videat ulla lineamenta formarum, nitores colorum, spatiosam granditatem, partium distantiam, molis distentionem, aliquas per locorum intervalla motiones, vel huiusmodi. Nihil certe istorum invenimus in eo, quo in natura nostra nihil melius invenimus, i. e. in nostro intellectu, quo sapientiam capimus quantum capaces sumus. Quod ergo non invenimus in meliore nostro, non debemus in illo quaerere, quod longe melius est meliore nostro. Vgl. In Ioan. tr. 99, 3.

Die Lehre der Heiligen Schrift, daß der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen sei (1 Mos. 1, 27), wird mit Unrecht gegen das in Rede stehende Dogma angerufen, bemerkt der hl. Augustinus (De Trin. XII, 7, 12): Sicut enim non solum veracissima ratio, sed etiam ipsius Apostoli declarat auctoritas, non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem Dei, sed secundum rationalem mentem. Cogitatio quippe turpiter vana est, quae opinatur Deum membrorum corporalium lineamentis circumscribi atque finiri. Porro autem nonne idem beatus Apostolus dicit: *Renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem eum, qui secundum Deum creatus est* (Eph. 4, 23). . . . Si ergo spiritu mentis nostrae renovamur, et ipse est novus homo qui reno-

vatur in agnitionem Dei secundum imaginem eius qui creavit eum, nulli dubium est, non secundum corpus, neque secundum quamlibet animae partem, sed secundum rationalem mentem, ubi potest esse agnitio Dei, hominem factum ad imaginem eius, qui creavit eum.

Die anthropomorphistischen Stellen der Heiligen Schrift, welche von körperlichen Gliedern oder Sinnen Gottes reden, sind metaphorisch von rein geistigen Eigenschaften oder Thätigkeiten zu verstehen. *Aug.*, Ep. 148 (al. 111), c. 4, 13: De membris Dei, quae assidue Scriptura commemorat, ne quisquam secundum carnis huius formam et figuram nos esse crederet similes Deo, propterea et alas habere Deum dixit (Ps. 16, 8), quas nos utique non habemus. Sicut ergo alas cum audimus, protectionem intelligimus: sic et cum audimus manus, operationem intelligere debemus; et cum audimus pedes, praesentationem; et cum audimus oculos, visionem qua cognoscit; et cum audimus faciem, notitiam qua innotescit; et si quid aliud eadem Scriptura tale commemorat, puto spiritualiter intelligendum. Vgl. Herm. Zschokke, Theologie der Propheten u. s. f. S. 45 ff.

Wenn Tertullian von einem Körper Gottes redet, so versteht er unter corpus das jeder Substanz als solcher eigenthümliche reale Sein, im Gegensatz zu dem bloß Abstracten. *Tert.*, Adv. Prax. 7: Quis enim negabit, Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sed et invisibilia illa quaecumque sunt, habent apud Deum et suum corpus, et suam formam, per quae soli Deo visibilia sunt; quanto magis quod ex ipsius substantia missum est (der Logos), sine substantia non erit. Er will hier dem Modalismus des Praxeas gegenüber geltend machen, daß der göttliche Logos keine bloße Abstraction, sondern ein substantielles, vom Vater persönlich verschiedenes Wesen sei. Vgl. Adv. Herm. 35: Ipsa substantia corpus rei cuiusque. De carne Chr. 11: Si habet aliquid (anima) per quod est, hoc erit corpus eius. Omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est. Auch der hl. Augustinus berücksichtigt diesen Sprachgebrauch noch. Ep. 166 (al. 28), 4: Si corpus est omnis substantia vel essentia vel si quid aptius nuncupatur id, quod aliquo modo est in seipso, corpus est anima. Was Tertullian über die Unermeßlichkeit Gottes sagt (Apol. 17), beweist ebenfalls, daß er nicht im eigentlichen Sinne anthropomorphistisch von Gott dachte. Letzteres geschah von seiten der wenig bekannten Secte der Audianer, welche im vierten Jahrhundert für kurze Zeit in Mesopotamien auftauchte. Ueber Tertullian vgl. Gerh. Esser a. a. O. (§ 26, 3) S. 65 ff.

S. Thom. 1, q. 3, a. 1: Dicendum absolute, Deum non esse corpus; quod tripliciter ostendi potest. Primo quidem quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra (q. 2, a. 3), quod Deus est *primum movens immobile*. Unde manifestum est, quod Deus non est corpus. — Secundo quia necesse est id quod est *primum ens, esse in actu*, et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem, quod exit de potentia in actum, prius sit tempore potentia quam actus, simpliciter tamen actus prior est potentia, quia quod est in potentia, non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem supra (q. praec., a. 3), quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia, quia continuum, in quantum huiusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus. — Tertio quia Deus est id quod est *nobilissimum* in entibus. . . . Impossibile

est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus, quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifestum est quod est nobilius corpore non vivo; corpus autem vivum non vivit in quantum corpus, quia sic omne corpus viveret. Oportet igitur quod vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus. Ibid. ad 3: Partes corporeae attribuuntur Deo in scripturis ratione suorum actuum secundum quandam similitudinem. Ibid. ad 4: Etiam ea quae ad situm pertinent, non attribuuntur Deo nisi secundum quandam similitudinem, sicut dicitur sedens propter suam immobilitatem et auctoritatem, et stans propter suam fortitudinem ad debellandum omne, quod ei adversatur. Aus der Immaterialität des göttlichen Wesens folgt nun auch, daß in Gott die Zusammensetzung aus Materie und Form, wie solche bei den geschaffenen körperlichen Wesen angenommen wird, sich nicht finden könne. Vgl. *S. Thom.* l. c. a. 3.

2. Die Einfachheit Gottes ist ferner zu denken als die eines absoluten Geistes. Wie die Seinsweise Gottes im allgemeinen über die des geschaffenen Geistes unendlich erhaben ist, so ist auch die Einfachheit Gottes von der Einfachheit des letztern wesentlich verschieden. Das Wesen und Sein des endlichen Geistes erscheint immerhin noch zusammengesetzt aus mehreren, sachlich oder doch begrifflich voneinander verschiedenen Seinsbestimmungen oder Realitäten. Wir unterscheiden in Bezug auf dasselbe zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit des Seins, der Thätigkeit und der Vollkommenheit, zwischen Wesen einerseits und Sein (Existenz), Subsistenz (Für-sich-sein oder Persönlichkeit) und accidentellen Eigenschaften anderseits; und die letztern sind auch wieder voneinander verschieden. Die Verbindung dieser mannigfaltigen Seinsbestimmungen nennt man, im Unterschiede von der physischen Zusammensetzung des Materiellen, die metaphysische Zusammensetzung des geistigen Wesens; und weil letztere in dem absoluten göttlichen Wesen sich nicht finden kann, so ist die Einfachheit desselben an zweiter Stelle auch als metaphysische Einfachheit zu denken. Dieses Attribut besagt mithin, daß die oben genannten Unterschiede in Gott nicht zu suchen sind. Theilweise ist dasselbe a) von der Kirche ausdrücklich definirt; die übrigen Bestimmungen, welche es enthält, sind b) in der Tradition klar ausgesprochen oder mit der Idee Gottes als des Absoluten nothwendig gegeben.

a) Daß in Gott zwischen Wesen und Sein sowie zwischen Wesen und Subsistenz oder Persönlichkeit kein realer Unterschied bestehe, und daß die göttlichen Attribute von dem Wesen Gottes, darum auch voneinander nicht reell verschieden seien, definirte Papst Eugen III. auf der Synode zu Rheims (1148) gegen Gilbertus Porretanus (Bischof von Poitiers) mit den Worten: Ne aliqua ratio in theologia inter naturam et personam divideret, neve Deus divina essentia diceretur ex sensu ablativi tantum, sed etiam nominativi (siehe unten b); und sodann in dem vom hl. Bernard verfaßten Glaubensbekenntniß, wo es heißt: Credimus et confitemur, simplicem naturam divinitatis Deum esse, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin sit Deus divinitas et divinitas Deus. Sicubi vero dicitur, Deum sapientia sapientem, magnitudine magnum, ... divinitate Deum esse, et alia huiusmodi: credimus nonnisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse; nonnisi ea magnitudine, quae est ipse

Deus, magnum esse; nonnisi ea aeternitate, quae est ipse Deus, aeternum esse; nonnisi ea unitate unum, quae est ipse; nonnisi ea divinitate Deum, quae est ipse; id est seipso sapientem, magnum, aeternum, unum, Deum. — Cum de tribus personis loquimur, Patre, Filio et Spiritu Sancto, ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur; et e converso, cum de uno Deo, una divina substantia loquimur, ipsum unum Deum, unam divinam substantiam esse tres personas profitemur. (Vgl. *Gaufr.* C. capitula Gilb. Porr. libell. Opp. S. Bern. ed. Mabil. VI, 1356). Im dreizehnten Jahrhundert stellte der Abt Joachim von Flora die Behauptung auf, daß zwischen dem göttlichen Wesen und den göttlichen Personen ein realer Unterschied bestehe. Das vierte Lateranconcil (1215) verwarf dieselbe aufs neue (siehe unten § 52). Gegen die Socinianer nahmen die Päpste Paul IV. (1555) und Clemens VIII. (1603) sowohl die Dreiheit der Personen als auch die Einheit und schlechthinige Einfachheit des göttlichen Wesens in Schutz, durch Verwerfung des von jenen vertretenen Satzes: Deum omnipotentem non esse trinum in personis et incomposita omnino indivisaque unitate substantiae et unum unamet simplici divinitatis essentia. Vgl. unten § 52, 1. 2.

b) Daß die göttlichen Attribute nicht als accidentelle Eigenschaften des göttlichen Wesens zu denken, und daß sie weder von diesem noch voneinander wirklich verschieden seien, haben schon der hl. Athanasius gegen Arius, die kappadocischen Väter gegen Eunomius hervorgehoben. Besonders klar und bestimmt spricht der hl. Augustinus diese Sätze aus; z. B. De Trin. V, 1, 2 (§ 35, 3); VI, 4, 6: Deo hoc est esse quod est fortem esse, aut iustum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia eius significatur. Ibid. XV, 5, 8: Proinde si dicamus aeternus, immortalis, incorruptibilis, vivus, sapiens, potens, speciosus, iustus, bonus, beatus, spiritus: horum omnium novissimum quod posui quasi tantummodo videtur significare substantiam, cetera vero huius substantiae qualitates; sed non ita est in illa ineffabili simplicique natura. Quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intelligendum. Absit enim ut spiritus secundum substantiam dicatur Deus, et bonus secundum qualitatem; sed utrumque secundum substantiam. N. 7: Una ergo eademque res dicitur, sive dicatur aeternus Deus, sive immortalis, sive incorruptibilis, sive immutabilis; itemque cum dicitur vivens, et intelligens, quod est utique sapiens, hoc idem dicitur. Non enim percepit sapientiam, qua esset sapiens, sed ipse sapientia est. *Fulg.*, Resp. ad Ferrand. Interrog. 2: Claret, hoc esse catholicae veritatis, ut cum in Deo divinitatem, magnitudinem, bonitatem, virtutem nominamus, ... non in istis diversis nominibus quaedam diversa, ... sed unum illud, quod est essentia vel natura, certissime noverimus. Vgl. *Anselm.*, Monol. 16—18. *Bern.*, De consid. V, 7. Serm. 80 in Cant., n. 6: Recedant a nobis, carissimi, recedant novelli, non dialectici, sed haeretici, qui magnitudinem qua magnus est Deus, et item bonitatem, qua bonus, sed et sapientiam qua sapiens, et iustitiam qua iustus; postremo divinitatem qua Deus est, Deum non esse impiissime disputant. Divinitate, inquiunt, Deus est, sed divinitas non est Deus (Gilbert von Poitiers; siehe oben a).

Dieselben Sätze leitet der hl. Thomas aus der Aseität und aus der absoluten Vollkommenheit Gottes ab. Eben daraus folgt auch, daß in dem göttlichen Wesen der Wirklichkeit keine bloße Möglichkeit des Seins, wie man sich

bildlich ausdrückt, beigemischt sein könne. Alle Vollkommenheiten, welche Gott zukommen können, besitzt er nothwendig, zugleich mit und in seinem Wesen (siehe § 34, 2. 3); sein Wesen kann keinerlei Entwicklung unterliegen; Gott ist die reinste Wirklichkeit (actus purus). Vgl. *S. Thom.* 1, q. 3, a. 3—7. Vgl. a. 3: Deus non solum est sua essentia, . . . sed etiam suum esse; quod quidem multipliciter ostendi potest. . . . Oportet (ergo) quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia. Secundo . . . oportet (igitur) quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, . . . sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. . . . Tertio . . . illud quod habet esse, et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia . . . si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia. C. Gent. I, 18.

c) Es wurde oben (§ 32, 1) bereits erklärt, warum und in welchem Sinne wir, ohne der absoluten Einfachheit Gottes zu nahe zu treten, dennoch das göttliche Wesen von den Attributen und diese hinwieder voneinander unterscheiden (dist. rationis ratiocinatae, dist. *virtualis*). Zu den dort angeführten Erörterungen des hl. Thomas vgl. noch 1, q. 3, a. 3 ad 1. De pot. q. 7, a. 6. Dieser (fast allgemein angenommenen) thomistischen Lehre, daß die genannten Unterschiede als virtuelle (d. i. einerseits durch unsere Erkenntniß bedingte, anderseits aber auch in dem Reichthum des Wesens Gottes objectiv begründete) zu betrachten seien, stehen die Ansichten der Nominalisten und der Scotisten gegenüber. Jene behaupteten, es sei keinerlei Unterscheidung bezüglich der göttlichen Attribute und des göttlichen Wesens an sich zulässig oder objectiv (in dem göttlichen Wesen selbst) irgendwie begründet; die Gott beigelegten Namen bezeichneten nur verschiedene von Gott herrührende Eigenschaften der Geschöpfe als solche, nicht aber etwas in Gott selbst Seiendes, seien also bloße Synonyma. (Vgl. dagegen *S. Thom.* ll. cc.; oben § 32, 1. I. Sent. d. 2, q. 1, a. 2: Quidam autem dicunt, quod ista attributa non differunt nisi penes connotata in creaturis; quod non potest esse; tum quia causa non habet aliquid ab effectu, sed e converso: unde Deus non dicitur sapiens, quia ab eo est sapientia, sed potius res creata dicitur sapiens, in quantum imitatur divinam sapientiam. Tum quia ab aeterno creaturis non exsistentibus, etiamsi numquam futurae fuissent, fuit verum dicere, quod Deus est sapiens, bonus et huiusmodi. Nec idem omnino significatur per unum et per aliud, sicut idem significatur per nomina synonyma. Ibid. a. 3: Qui ergo dixerunt, quod pluralitas ista est tantum ex parte intellectus nostri, vel ex parte effectuum, quodammodo verum dixerunt, et quodammodo non. Si enim hoc referatur ad causam multiplicationis, sic verum dicunt, quod est ex parte intellectus nostri et effectuum quodammodo, ex eo quod intellectus noster non potest concipere divinam perfectionem una conceptione, sed pluribus — cuius una ratio est ex hoc quod est assuefactus ad res creatas —. Si autem referatur ad modum, quo istae rationes attribuuntur Deo, falsum dicunt.) Die Scotisten hingegen lehren, die in Rede stehenden Unterschiede bestünden unabhängig von unserer Erkenntniß (nicht bloß virtuell, sondern auch actuell) in Gott, jedoch nicht als solche, welche die schlechthinige Einfachheit

Gottes aufheben, nicht als reelle, sondern als formelle (dist. *formales*, von einigen auch reales-formales genannt), d. i. die göttlichen Attribute seien vom göttlichen Wesen und voneinander verschieden, nicht so wie ein Sein vom andern (ut res a re), sondern wie eine Seinsform oder ein Seinsgrund vom andern (ut forma a forma). Vgl. *Gonet* l. c. disp. 3. Kleutgen, Philos. d. Vorz. Bd. I. Hauptst. 5.

Wie die Dreiheit der göttlichen Personen und das Geheimniß der Menschwerdung mit der Einfachheit des göttlichen Wesens nicht streiten, wird später zu erklären sein. Siehe § 55, 3; u. § 98.

3. Die Unveränderlichkeit Gottes ist mit der Nothwendigkeit und absoluten Einfachheit seines Wesens gegeben. Diese beiden Attribute schließen jeden Wechsel in dem Wesen oder der Seinsweise Gottes aus. Es kann weder der Zerstörung noch irgend einer Veränderung in seinen Vollkommenheiten unterliegen. Ebensowenig kann hier an einen Uebergang aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit des Thuns oder von einer Thätigkeit zu einer andern gedacht werden, weil auch die göttliche Thätigkeit, des Erkennens oder des Wollens, von dem göttlichen Wesen nicht verschieden ist. Eine Wandelbarkeit der erstern würde dieses letztere mittreffen. Auch die äußerlichen Veränderungen, welchen das Geschaffene durch den Wechsel der Zeit oder des Ortes unterliegt, treffen Gott nicht, vermöge seiner Ewigkeit und Allgegenwart.

Later. IV, c. 1: Deus . . . *incommutabilis*. Vatic. l. c. (oben n. 1). *Nic. I.*: Eos qui dicunt: Erat, quando non erat, . . . aut mutabilem et convertibilem Filium Dei, anathemate percutit catholica et apostolica Ecclesia.

2 Mos. 3, 14 (§ 31, 2). 4 Mos. 23, 19: Non est Deus quasi homo, ut mentiatur; nec ut filius hominis, ut mutetur. Mal. 3, 6: Ego Dominus, et non mutor. Ps. 101, 26: Sicut opertorium mutabis eos (coelos), et mutabuntur; tu autem idem ipse es; et anni tui non deficient. Weish. 7, 27: Cum sit una (divina Sapientia), omnia potest, et in se permanens, omnia innovat. Jac. 1, 17: Apud quem (Deum) non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.

Hilar., In Ps. 2, n. 13 (§ 35, 2). *Aug.*, In 1 Io. tr. 4, 5: *Est*, quod vocatur, et non solum vocatur, sed vere est, incommutabile est: semper manet, mutari nescit; nulla ex parte corrumpitur; nec proficit, quia perfectum; nec deficit, quia aeternum est. Serm. 182, 3: Sola illa natura (divina) immutabilis, nec defectui nec profectui obnoxia; nec cadit, ut minus sit; nec transcendit, ut plus sit; perfecta, sempiterna, omni modo immutabilis sola illa natura. *Fulg.*, Ep. ad Theod. Sen. 4, 4: Deus neque habet, ubi proficiat in melius, aut unde in deterius deficiat. Ille quod est, semper est, et sicut est, ita est; non in se habet, non esse posse quod est, quia nec in se habet, esse posse quod non est. Et hoc quod sic est, non initio praevenitur, non fine concluditur, non temporibus volvitur, non locis continetur, non aetatibus variatur. Nihil ibi deest, quia totum in illo est; nihil illi superest, quia nihil praeter illum est.

S. Thom. 1, q. 9, a. 1: Ex praemissis (q. 2, a. 3) ostenditur Deum esse omnino immutabilem. Primo quidem, quia supra ostensum est esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus; et quod huiusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicuius potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur,

est aliquo modo in potentia. Ex quo patet, quod impossibile est Deum aliquo modo mutari. Secundo, quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam; et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra (q. 3, a. 7), quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est, quod Deus moveri non potest. Tertio, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud, ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere nec extendere se in aliquid, ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est, quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile.

Gott allein ist schlechthin unveränderlich. Ibid. a. 2: In omni creatura est potentia ad mutationem vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia; vel secundum esse locale tantum, sicut corpora coelestia; vel secundum ordinem ad finem et applicationem virtutis ad diversa, sicut in angelis; et universaliter omnes creaturae communiter sunt mutabiles secundum potentiam creantis, in cuius potestate est esse et non esse earum. Unde cum Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium eius est omnino immutabilem esse. Verleugnet ist dieses göttliche Attribut, wie in den alten gnostischen Emanationstheorien, so auch in dem modernen Pantheismus, der von einem „werdenden oder sich entwickelnden" Absoluten redet; sodann auch durch die Lehre A. Günthers von der Nothwendigkeit der Schöpfung. Vgl. Vatic. l. c. (§ 30; 35, 2; 65, 3).

4. Die Beziehungen Gottes zu den Geschöpfen oder seine Offenbarungen nach außen bedingen ebenfalls keine Veränderung in seinem Wesen oder in seiner Thätigkeit. Von seiten Gottes betrachtet haben sie ihren Grund und Bestand in einem ewigen, unwandelbaren Acte der göttlichen Erkenntniß und des göttlichen Willens. Auch üben sie auf das Wesen Gottes keinerlei Einwirkung aus; Gott ist vor wie nach ihrem zeitlichen Hervortreten gleicherweise im vollen Besitze und Genusse seiner absoluten Vollkommenheit. Das, was an ihnen als zeitlich und veränderlich oder als ein Werden erscheint, ist ausschließlich auf seiten der Geschöpfe zu suchen.

Der hl. Augustinus nennt jene Beziehungen aus dem genannten Grunde relative Accidentien. So De Trin. V, 16. 17: Quomodo igitur obtinebimus nihil secundum accidens dici Deum, nisi quia ipsius naturae nihil accidit, quo mutetur, ut ea sint accidentia relativa, quae cum aliqua mutatione *rerum* de quibus dicuntur accidunt. Sicut amicus relative dicitur; neque enim esse incipit, nisi cum amare coeperit; fit ergo aliqua mutatio voluntatis, ut amicus dicatur. . . . Quanto facilius de illa incommutabili Dei substantia debemus accipere, ut ita dicatur relative aliquid ad creaturam, ut quamvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiae Dei accidisse aliquid intelligatur, sed illi creaturae ad quam dicitur.

Es darf auch hier nicht übersehen werden, daß unsere Auffassung des göttlichen Wirkens eine bloß analogische und inadäquate ist, und daß wir von den ewigen und unwandelbaren göttlichen Thätigkeiten nur reden können in

der von der geschöpflichen Art des Wirkens abstrahirten unangemessenen Sprache. Das Nähere wird in der Lehre von der Ewigkeit Gottes und von der Welterschaffung zu erörtern sein (§ 38, 3; 64).

Aug., Civ. XII, 17, 2: Hinc enim maxime isti errant (d. h. diejenigen, welche die schöpferische Thätigkeit Gottes als eine zeitliche denken), ... quod mentem divinam omnino immutabilem, cuiuslibet infinitatis capacem et innumera omnia sine cogitationis alternatione numerantem, de sua humana, mutabili angustaque metiuntur ... Nam quia illis quidquid novi faciendum venit in mentem, novo consilio faciunt (mutabiles quippe mentes gerunt), profecto non Deum, quem cogitare non possunt, sed semetipsos pro illo cogitantes non illum, sed seipsos, nec illi, sed sibi comparant. Nobis autem fas non est credere aliter Deum affici, cum vacat; aliter, cum operatur; quia nec affici dicendus est, tamquam in eius natura fiat aliquid, quod non ante fuerit. Patitur, quippe qui afficitur, et mutabile est omne, quod aliquid patitur. Non igitur in eius vacatione cogitetur ignavia, desidia, inertia; sicut nec in eius opere labor, conatus, industria. Novit quiescens agere, et agens quiescere. *Potest ad opus novum non novum, sed sempiternum adhibere consilium;* nec poenitendo, quia prius cessaverat, coepit facere, quod non fecerat. Sed et si prius cessavit et posterius operatus est (quod nescio quemadmodum ab homine possit intelligi), hoc procul dubio, quod dicitur prius et posterius, *in rebus* prius non exsistentibus et posterius exsistentibus fuit. *In illo* autem non alteram praecedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed *una eademque sempiterna et immutabili voluntate* res, quas condidit et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt; hinc eis, qui talia videre possunt, mirabiliter fortassis ostendens, quam non eis indiguerit, sed eas gratuita bonitate condiderit, cum sine illis ex aeternitate initio carente in non minore beatitate permansit. *Petr. Lomb.*, II. Sent. d. 1, n. 2: Sciendum est haec verba, scilicet *creare, facere, agere,* et alia huiusmodi, de Deo non posse dici secundum eam rationem, qua dicuntur de creaturis. Quippe cum dicimus eum aliquid facere, non aliquem in operando motum illi inesse intelligimus vel aliquam in laborando passionem, sicut nobis solet accidere; sed eius *sempiternae voluntatis novum aliquem significamus effectum,* id est, aeterna eius voluntate aliquid noviter exsistere. Cum ergo aliquid dicitur facere, tale est ac si dicatur iuxta eius voluntatem vel per eius voluntatem *aliquid noviter contingere vel esse;* ut in ipso nihil novi contingat, sed novum aliquid, sicut in eius aeterna voluntate fuerat, fiat sine aliqua motione vel sui mutatione. ... Sicut ergo ex calore solis aliqua fieri contingit, nulla tamen in ipso vel in eius calore facta motione vel mutatione; ita ex Dei voluntate nova habent esse sine mutatione auctoris, qui est unum et solum et omnium principium.

5. Einzelne Stellen der Heiligen Schrift, welche eine Veränderung des Wollens oder gar den Affect der Reue, des Erbarmens u. dgl. Gott beizulegen scheinen (1 Mos. 6, 6. 7; Jon. 3, 4. 10 u. a.), sind unter demselben Gesichtspunkte aufzufassen. Die Heilige Schrift redet hier von Gott in anthropomorphistischer Weise. Nach unserer bloß analogischen Auffassung tritt das Wirken Gottes uns so entgegen, als wären jene Affecte oder Veränderungen in Gott vorhanden (§ 44, 3); in Wahrheit aber ist nur das Geschöpf seinerseits in eine andere Beziehung zu dem unwandelbaren Gott getreten und er-

fährt darum an sich verschiedene Wirkungen des einen, absolut vollkommenen und unveränderlichen göttlichen Willens.

Aug., C. adv. leg. et proph. I, 20, 4: Poenitentia Dei dicitur rerum in eius potestate constitutarum hominibus inopinata mutatio; ira Dei est vindicta peccati. — Enarr. in Ps. 72, n. 7: *Quam bonus Deus Israel!* Sed quibus? *Rectis corde.* Perversis quid? Perversus videtur . . . Non quod ullo modo pervertatur Deus. Absit; quod est, est. Sed quemadmodum sol oculos puros, sanos, vegetos, fortes habenti tranquillus apparet, in oculos autem lippos quasi tela aspera iaculatur; intuentem illum vegetat, hunc excruciat, non mutatus, sed mutatum: sic cum coeperis esse perversus, et tibi Deus perversus videbitur; tu mutatus es, non ille. Erit ergo tibi poena, quod bonis gaudium. *S. Thom.* 1, q. 9, a. 1 ad 3: Huiusmodi (Iac. 4, 8: *Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis*) dicuntur de Deo in scripturis metaphorice. Sicut enim dicitur sol intrare domum vel exire, in quantum radius eius pertingit ad domum, sic dicitur Deus appropinquare ad nos vel recedere a nobis, in quantum percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus. Vgl. § 38, 2. 3; 44, 1.

§ 37.

Einheit Gottes.

1. Unter der Einheit Gottes verstehen wir hier die Einzigkeit oder Singularität seines Wesens (unitas *numerica* oder unicitas), im Unterschied von der Einfachheit desselben. Dieses Wesen findet sich nicht in mehreren voneinander geschiedenen Individuen der gleichen Art; eine solche Mehrheit ist schlechthin undenkbar, der Idee Gottes als des schlechthin seienden und absolut vollkommenen Wesens widersprechend. Daher gehört die Einheit Gottes zu den der Vernunft aus eigener Kraft erreichbaren Wahrheiten (§ 26). Mit dem größten Nachdrucke hat die alttestamentliche Offenbarung dieselbe betont, um das auserwählte Volk immer wieder vor den Verirrungen des polytheistischen Heidenthums zu schützen. Ebenso wurde sie dem Heidenthum sowie dem gnostischen Dualismus gegenüber als die Grundlehre des christlichen Glaubens von Anfang an von der Kirche besonders hervorgehoben.

Symb. Nicaen.: Credo in *unum* Deum. Later. IV, c. 1: Unus solus est verus Deus; . . . tres quidem personae, sed una essentia, substantia, seu natura simplex omnino, . . . unum universorum principium. Vatic. l. c. (§ 30, 2): Una *singularis* . . . substantia spiritualis.

5 Mos. 4, 35: Dominus ipse est Deus, et non est alius praeter eum. 6, 4: Audi, Israel, Dominus Deus noster Deus unus est. 32, 39: Videte, quod ego sim solus, et non sit alius Deus praeter me. Ps. 17, 32: Quis Deus praeter Dominum? aut quis Deus praeter Deum nostrum? 44, 6: Ego primus, et ego novissimus, et absque me non est Deus. Marc. 12, 19: Primum omnium mandatum est: Audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est. Joh. 17, 3: Haec est autem vita aeterna: ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti, Iesum Christum. Ueber den Polytheismus siehe Weish. 13 ff. Röm. 1, 18 (§ 26). Ps. 95, 5: Quoniam omnes dii gentium

daemonia (hebr. elilim, d. i. Nichtigkeiten, bloße Götzenbilder; vgl. 3 Mos. 19, 4; 26, 1): Dominus autem coelos fecit. 1 Kor. 8, 4: De escis autem, quae idolis immolantur, scimus, quia nihil est idolum in mundo, et quod nullus est Deus nisi unus. (5) Nam etsi sunt qui dicantur dii, sive in coelo, sive in terra (siquidem sunt dii multi et domini multi): (6) Nobis tamen unus est Deus, Pater, ex quo omnia, et nos in illum. 10, 20: Sed quae immolant gentes, daemoniis immolant, et non Deo. Die polytheistischen Culte der Heiden waren sowohl an sich wie auch vorzüglich durch die mit denselben im ausgedehntesten Maße verknüpfte Unsittlichkeit (Unzucht, Menschenopfer u. s. w.) der höchste Triumph der diabolischen Einflüsse und gottfeindlichen Bestrebungen auf dem Gebiete der Menschheit: die vollendetste Entehrung Gottes, zugleich aber auch die tiefste Erniedrigung des Menschen. ... In diesem Sinne behauptet der Apostel ganz allgemein, der Götterdienst sei Dämonendienst. Vgl. Simar, Theol. des hl. Paulus (2. Aufl.) S. 69.

In Bezug auf einige Stellen des Alten Testamentes (2 Mos. 21, 6; 22, 7. 8; Ps. 81, 1. 6), in welchen jüdische Richter oder Propheten „Götter" genannt werden, bemerkt der römische Katechismus (P. I, c. 2, q. 8): Neque vero nos moveat, quod interdum s. literae Dei nomen creatis etiam naturis imponunt. Nam quod prophetas et iudices deos appellarunt, non gentium more factum est, quae sibi plures deos stulte et impie finxerunt; sed quadam loquendi consuetudine significare voluerunt excellentem aliquam virtutem vel functionem, quae Dei munere illis concessa sit.

2. Die heiligen Väter hoben von Anfang an hervor, daß die Einheit Gottes zum Bereiche der natürlichen Erkenntnisse des Menschen gehöre. Sie verweisen die Heiden auf die Thatsache, daß diese Wahrheit von ihren großen Dichtern und Philosophen erkannt worden sei, und daß das natürliche Bewußtsein der Seele um dieselbe sich auch in der heidnischen Gesellschaft oft unwillkürlich ausspreche. Auch finden sich schon früh Versuche, die Einheit Gottes philosophisch zu beweisen. Diese stützen sich bald a) auf die Idee Gottes als des höchsten oder des absolut vollkommenen Wesens, b) bald auf die Idee der einheitlichen Weltordnung und Regierung.

a) Vgl. *Iust.*, Coh. 36. *Athenag.*, Leg. 5—8. *Min. Fel.*, Oct. 18: Nec nomen Deo quaeras, Deus nomen est. Illic vocabulis opus est, cum per singulos propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est: Deo, qui solus est, Dei vocabulum totum est.... Quid, quod omnium de isto habeo consensum? Audio vulgus, cum ad coelum manus tendunt, nihil aliud quam Deum dicunt et *Deus magnus est* et *Deus verus est* et *si Deus dederit.* Vulgi iste naturalis sermo est, an Christiani confitentis oratio? Et qui Iovem principem volunt, falluntur in nomine, sed de una potestate consentiunt. C. 19: Audio poëtas quoque unum patrem divum atque hominum praedicantes. Aehnlich *Tert.*, De testim. an. 1. 2. *Cypr.*, De idol. van. 9. *Lact.*, Inst. II, 1: Nam et cum iurant et cum optant et cum gratias agunt, non Iovem aut deos multos, sed Deum nominant: adeo ipsa veritas cogente natura etiam ab invitis pectoribus erumpit; quod quidem non faciunt in prosperis rebus. Nam tum maxime Deus ex memoria hominum elabitur, cum beneficiis eius fruentes honorem dare divinae indulgentiae debent. At vero, si qua necessitas gravis presserit, tunc Deum recordantur. Den Beweis aus der Idee Gottes siehe *Tert.*, Adv. Marc. I, 3: Veritas christiana destricte pronuntiavit: Deus si non unus est, non est, quia dignius credimus non esse, quodcumque

non ita fuerit, ut esse debebit. Deum autem ut scias unum esse debere, quaere, quid sit Deus, et non aliter invenies. Quantum humana condicio de Deo definire potest, id definio, quod et omnium conscientia agnoscet, Deum summum esse magnum, in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine ... Cum de isto conveniat apud omnes, ... quae erit iam condicio ipsius summi magni? Nempe ut nihil illi adaequetur, id est, ut non sit aliud summum magnum, quia, si fuerit, adaequabitur, et si adaequabitur, non erit iam summum magnum, eversa condicione et ut ita dixerim lege, quae summo magno nihil sinit adaequari. Ergo unicum sit necesse est, quod fuerit summum magnum, par non habendo, ne non sit summum magnum. Ergo non aliter erit, quam per quod habet esse, id est unicum omnino. *Lact.*, Inst. I, 15: Quidquid est verum et bonum, id perfectum esse non potest, nisi fuerit singulare. II, 3: Virtutis perfecta natura non potest esse nisi in eo, in quo totum est, non in eo, in quo pars exigua de toto est. Deus vero si perfectus est, ut esse debet, non potest esse nisi unus, ut in eo sint omnia. Deorum igitur virtutes et potestates infirmiores sint necesse est, quia tantum singulis deerit, quantum in ceteris fuerit. Ita, quanto plures, tanto minores erunt. Aehnlich *Iren.*, Adv. haer. II, 1. *Boëth.*, De cons. III, 10: Quae discrepant bona, non esse alterum, quod sit alterum liquet, quorum neutrum potest esse perfectum, cum alterutri alterum deest. Dasſelbe Argument findet ſich Cat. Rom. P. I, c. 2, q. 7: Cum Deo summam bonitatem et perfectionem tribuamus, fieri non potest, ut id quod summum atque absolutissimum est, inveniatur in pluribus. Quod si cui aliquid ad summum deest, eo imperfectus est; quare non Dei natura illi convenit.

b) Den Beweis aus der Einheit der Weltordnung führt z. B. *Min. Fel.*, Oct. 18: Quod si ingressus aliquam domum omnia exculta, disposita, ornata vidisses, utique praeesse ei crederes dominum et illis bonis rebus multo esse meliorem: ita in hac mundi domo cum coelum terramque perspicias, providentiam, ordinem, legem, crede esse universitatis dominum parentemque ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem. Ni forte, quoniam de providentia nulla dubitatio est, inquirendum putas, utrum unius imperio, an arbitrio plurimorum coeleste regnum gubernetur, quod ipsum non est multi laboris aperire cogitanti imperia terrena, quibus exempla utique de coelo. Quando umquam regni *societas* aut cum fide coepit aut sine cruore discessit?... Vide cetera: rex unus apibus, dux unus in gregibus, in armentis rector unus: tu in coelo summam potestatem dividi credas, et scindi veri illius ac divini imperii totam potestatem, cum palam sit parentem omnium Deum nec principium habere nec terminum, qui nativitatem omnibus praestet, sibi perpetuitatem, qui ante mundum fuerit sibi ipse pro mundo? Faſt gleichlautend bei *Cypr.*, De idol. van. 8. *Lact.*, De ira Dei 13.

S. Thom. 1, q. 11, a. 3: Deum esse unum, ex tribus demonstratur. Primo quidem ex eius *simplicitate*. Manifestum est enim, quod illud, unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim, unde Socrates est homo, multis communicari potest (die Natur); sed id, unde est hic homo (die Subſiſtenz), non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possent esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipse Deus est sua natura. ... Secundum igitur idem est Deus, et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures Deos. — Secundo vero ex

infinitate eius perfectionis. Ostensum est enim supra (q. 4, a. 2), quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset; et sic ille, in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus. . . . Tertio ab *unitate mundi.* Omnia enim quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum quam per multa; quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud, quod est primum, sit perfectissimum, et per se, non per accidens, oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum. Et hoc est Deus. Ueber den Ursprung des Polytheismus siehe 2, 2, q. 94, a. 4.

3. Dem Dualismus der Gnostiker und Manichäer, sofern derselbe zwei höchste Principien der Dinge behauptete, stellten die heiligen Väter ungefähr dieselben Beweise entgegen. Es sei an sich schon widersprechend, zwei höchste Wesen anzunehmen (siehe n. 1). Ueberdies erkläre der Dualismus am wenigsten das, was er vorgeblich erklären soll und um dessentwillen man ihn erfunden habe: die Existenz des Bösen oder des Uebels in der Welt. Werden nämlich zwei höchste Principien angenommen, so sind diese entweder gleicher Macht oder nicht. Im erstern Falle müßte die Wirksamkeit des einen die des andern paralysiren, und dann ist die Existenz des Guten ebenso unerklärlich wie die des Bösen; im zweiten Falle aber ist entweder das gute Princip mächtiger oder das böse, und dann ergibt sich dasselbe eben genannte Räthsel.

Vgl. besonders *Iren.,* Adv. haer. II, 1 sqq. *Tert.,* Adv. Marc., wo namentlich auch der von Marcion behauptete Dualismus zwischen dem Alten und Neuen Testamente durch eingehende Darlegung der biblischen Gotteslehre gewürdigt wird; Adv. Hermog. *Aug.,* C. Manich. *Ioan. Dam.,* C. Manich. Vgl. § 63, 3.

§ 38.

Unermeßlichkeit, Allgegenwart und Ewigkeit Gottes.

1. Indem wir Gott Unermeßlichkeit beilegen, wollen wir damit zunächst ausdrücken, daß für sein unendliches Wesen die Grenzen des Raumes nicht in Betracht kommen. Das Wesen Gottes ist nicht, wie die körperlichen Dinge, ausgedehnt im Raume und darum äußerlich umgrenzt. Gott ist auch nicht, wie die geschaffenen Geister, mit seinem Wesen und seiner Wirksamkeit an einen begrenzten Raum gebunden und darauf beschränkt. Die Seinsweise des absoluten Geistes ist auch in dieser Beziehung von der der endlichen Dinge wesentlich verschieden und für die menschliche Vernunft unbegreiflich.

Later. IV, c. 1: Deus . . . *immensus.* Vatic. l. c. (§ 30).

Job 11, 7: Forsitan vestigia Dei comprehendes et usque ad perfectum Omnipotentem reperies? (8) Excelsior coelo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? (9) Longior terra mensura eius et latior mari. 3 Kön. 8, 27: Ergone putandum est, quod vere Deus habitet super terram?

Si enim coelum et coeli coelorum te capere non possunt, quanto magis domus haec, quam aedificavi? Ps. 8, 2: Quoniam elevata est magnificentia tua super coelos. Siehe n. 2.

Herm., Past. II, mand. 1: Ipse capax universorum, solus immensus est. *Min. Fel.*, Oct. 18: Hic nec videri potest, visu clarior est, nec comprehendi potest nec aestimari, sensibus maior est, infinitus, immensus et soli sibi tantus, quantus est, notus; nobis vero ad intellectum pectus angustum est, et ideo sic eum digne aestimamus, dum inaestimabilem dicimus. Eloquar quemadmodum sentio: magnitudinem Dei qui se putat nosse, minuit; qui non vult minuere, non novit. *Athan.*, De decr. Nic. Syn. 11: „Der in sich selbst seiende Gott umschließt alle Dinge, während er selbst von nichts umschlossen wird; er ist in allen Dingen mit seiner Güte und Macht, und außer allen Dingen seinem eigenen Wesen nach." Siehe n. 2.

2. So gewiß für die göttliche Wesenheit und Wirksamkeit die Beschränkungen des Raumes nicht bestehen, ebenso gewiß sind doch alle geschaffenen (räumlichen) Dinge mit Gott als der allumfassenden **höchsten Ursache** ihres Seins und Lebens **auf das innigste verbunden**. Indem wir diese innere ursächliche Beziehung, in welcher alles Endliche zu Gott sich befindet, nicht ohne die Vorstellung eines räumlichen Zusammenhanges denken können, sagen wir, alle Dinge seien **in Gott**, oder Gott sei **in allen Dingen**. In gleichem Sinne lehrt die Offenbarung, Gott sei an allen Orten oder **allgegenwärtig**.

5 Mos. 4, 39: Scito ergo hodie et cogitato in corde tuo, quod Dominus ipse sit Deus in coelo sursum, et in terra deorsum, et non sit alius. Jer. 23, 24: Si occultabitur vir in absconditis, et ego non videbo eum? dicit Dominus: numquid non coelum et terram ego impleo? dicit Dominus. Ps. 138, 7: Quo ibo a spiritu tuo? Et quo a facie tua fugiam? (8) Si ascendero in coelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades. (9) Si sumpsero pennas meas diluculo et habitavero in extremis maris: (10) etenim illuc manus tua deducet me, et tenebit me dextera tua. Apg. 17, 28: Non longe est ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus et movemur et sumus (§ 26, 2).

Theoph., Ad Autol. II, 3: „Dem höchsten, allmächtigen und wahrhaftigen Gott ist es eigentümlich, nicht nur überall gegenwärtig zu sein, sondern auch alles zu sehen und zu hören." *Athan.* l. c. (n. 1). *Ambr.*, De fide I, 16: Deus complens omnia, nusquam ipse confusus, penetrans omnia, nusquam ipse penetrandus: ubique totus, eodemque tempore vel in coelis vel in terris vel in novissimo maris praesens. *Aug.*, Ep. 187 (al. 57) ad Dardan. c. 4, 11: In eo ipso, quod Deus dicitur ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi, et mens a corporis sensibus avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut humus aut humor aut aër aut lux ista diffunditur (omnis enim huiuscemodi magnitudo minor est in sui parte quam in toto), sed ita potius, sicuti est magna sapientia etiam in homine, cuius corpus est parvum . . . n. 14: Sed sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit *qualitas mundi*, sed substantia creatrix mundi, sine labore regens et sine onere continens mundum. Non tamen per spatia locorum, quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius et in alio dimidio dimidius atque ita per totum totus; sed in solo coelo totus et in sola terra

totus, et in coelo et in terra totus, et nullo contentus loco, sed *in seipso ubique totus.* C. 5, 18: Quomodo (enim) ubique, si in seipso? Ubique scilicet, quia nusquam est absens. In seipso autem, quia non continetur ab eis, quibus est praesens, tamquam sine eis esse non posset. Nam spatia locorum tolle corporibus, nusquam erunt, et quia nusquam erunt, nec erunt.... At vero Deus non si minus capitur ab illo, cui praesens est, ideo ipse minor est. Totus enim in seipso est, nec in quibus est, ita est, ut indigeat eis, tamquam non possit esse nisi in eis.

3. Die Allgegenwart Gottes ist hiernach zu denken als eine seit dem Augenblicke der Schöpfung eingetretene Beziehung aller Dinge zu Gott, die dessen Wesen weder alterirt noch begrenzt. Alle von dem Endlichen abstrahirten Vorstellungen oder Begriffe sind zur Erklärung dieses Verhältnisses unzulänglich, insofern sie immer wieder den Gedanken an eine räumliche Ausdehnung oder Begrenzung des göttlichen Wesens erwecken. Gott ist in allen Dingen als die wirkende Ursache ihres Seins und aller ihrer Vollkommenheiten; er ist ihnen nicht minder gegenwärtig vermöge seiner allumfassenden Erkenntniß; und da seine Allmacht und seine Erkenntniß von seinem Wesen nicht verschieden sind, so ist er auch allen Dingen mit seinem Wesen auf das innigste verbunden.

Anselm., Monol. 22: Si ipsa summa essentia dicitur esse in loco aut tempore, quamvis de illa et de localibus sive temporalibus naturis una sit prolatio, propter loquendi consuetudinem, diversus tamen est intellectus, propter rerum dissimilitudinem. In illis namque duo quaedam eadem prolatio significat, id est, quia *praesentia* sunt locis et temporibus, in quibus esse dicuntur; et quia *continentur ab ipsis.* In summa vero essentia unum tantum praecipitur, id est, quia praesens est; non etiam, quia continetur.... In nullo itaque loco vel tempore proprie dicitur esse, quia omnino a nullo alio continetur, et tamen in omni loco vel tempore suo quodam modo dici potest esse, quoniam quidquid aliud est, ne in nihilum cadat, ab ea praesente *sustinetur;* in omni loco et tempore est, quia nulli abest; et in nullo est, quia nullum locum aut tempus habet, nec in se recepit distinctiones locorum aut temporum. *S. Thom.* 1, q. 8, a. 1: Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei, in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei, in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere.... Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur.... Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum, quo esse habet. Esse autem est illud, quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium, quae in re sunt.... Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime. Ibid. a. 3: Sic ergo (Deus) est in omnibus per *potentiam,* in quantum omnia eius potestati subduntur; est per *praesentiam* in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius; est in omnibus per *essentiam,* in quantum adest omnibus ut causa essendi. Dieses ist nicht im Sinne des Pantheismus zu verstehen. Ibid. ad 1: Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia rerum, sed per essentiam suam, quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi.

Ibid. a. 1 ad 2: Deus est in rebus sicut continens res; tamen per quandam similitudinem corporalium dicuntur omnia esse in Deo, in quantum continentur ab ipso. Vgl. *Aug.*, De Gen. ad litt. IV, 12, 23: Illud quod ait Apostolus, cum Deum Atheniensibus praedicaret, *In illo vivimus . . .*, liquide cogitatum, quantum humana mens valet, adiuvat hanc sententiam, qua credimus et dicimus Deum in iis, quae creavit, indesinenter operari. Neque enim tamquam substantia eius sic in illo sumus, quemadmodum dictum est, quod habeat vitam in semetipso; sed utique cum aliud simus quam ipse, non ob aliud in illo sumus, nisi quia id operatur, et hoc est opus eius, quo continet omnia, et quo eius sapientia pertendit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter (Sap. 8, 1); per quam dispositionem in illo vivimus et movemur et sumus.

Von dieser Wirksamkeit Gottes ist es auch zu verstehen, wenn in der Heiligen Schrift von „Wohnorten" Gottes die Rede ist. Es wird damit bildlich eine übernatürliche oder in besonderem Sinne gnadenreiche Art des Wirkens Gottes in den betreffenden Geschöpfen, im Unterschied von seiner allgemein erhaltenden Wirksamkeit, bezeichnet. Ebenso sind die Stellen aufzufassen, welche von einer örtlichen Bewegung Gottes reden. Es soll damit ausgedrückt werden, daß zu einer bestimmten Zeit oder unter gewissen Bedingungen das Geschöpf irgend eine besondere Wirksamkeit Gottes an sich erfährt.

Vgl. z. B. Is. 66, 1: Haec dicit Dominus: Coelum sedes mea, terra autem scabellum pedum meorum. Ps. 10, 5: Dominus in templo sancto suo, Dominus in coelo sedes eius. Matth. 6, 9: Pater noster, qui es in coelis. — 1 Mos. 11, 5: Descendit autem Dominus, ut videret civitatem et turrim. Joh. 3, 13: Et nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo, Filius hominis, qui est in coelo. 14, 23: Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus. Siehe unten § 44. *Cat. Rom.* P. IV, c. 9, q. 18.

Aug., Ep. 187 (al. 57), c. 5, 16: Fatendum est ubique esse Deum per divinitatis praesentiam, sed non ubique per habitationis gratiam. Propter hanc enim habitationem, ubi procul dubio gratia dilectionis eius agnoscitur, non dicimus: Pater noster, qui es ubique, cum et hoc verum sit, sed: *Pater noster, qui es in coelis;* ut templum eius potius in oratione commemoremus, quod et nos ipsi esse debemus, et in quantum sumus, in tantum ad eius societatem et adoptionis familiam pertinemus. Si enim populus Dei nondum factus aequalis angelis eius adhuc in ista peregrinatione dicitur templum eius, quanto magis est templum eius in coelis, ubi est populus angelorum, quibus aggregandi et coaequandi sumus, cum finita peregrinatione, quod promissum est, sumserimus? N. 17: Cum igitur, qui ubique est, non in omnibus habitet, etiam in quibus habitat, non aequaliter habitat. . . . Unde in omnibus sanctis sunt alii aliis sanctiores, nisi abundantius habendo habitatorem Deum? . . . Hique ab eo *longe esse* dicuntur, qui peccando dissimillimi facti sunt, et hi ei *propinquare*, qui eius similitudinem pie vivendo recipiunt. Civ. XVI, 5: Non loco movetur Deus, qui semper ubique est totus, sed *descendere* dicitur, cum aliquid facit in terra, quod praeter usitatum naturae cursum mirabiliter factum, praesentiam quodammodo eius ostendat. *S. Thom.* 1, q. 9, a. 1 ad 3 (§ 36, 5). Vgl. über die Sendung der göttlichen Personen unten § 52, 5; § 56, 5.

4. Auch die Zeit oder die Zeitlichkeit ist eine den geschaffenen endlichen Wesen als solchen eigenthümliche Seinsbestimmung. Sie entstehen und vergehen; und wenn auch letzteres bei einzelnen Gattungen derselben nicht der Fall ist, so unterliegen doch alle ohne Ausnahme dem Gesetze allmählicher Entwicklung und Entfaltung ihres Wesens, ihres Lebens, ihrer Beschaffenheit und Thätigkeit; sie sind alle in irgend einem Sinne veränderlich. Im Gegensatze dazu muß dem nothwendig und durch sich selbst seienden, schlechthin einfachen und vollkommenen Wesen Gottes die Ewigkeit als eigenthümliche Seinsweise zukommen. Gottes Sein, Leben und Wirksamkeit ist ohne Anfang und Ende, keiner allmählichen Entwicklung und keiner Veränderung unterworfen. Für Gott besteht der Wechsel der Vergangenheit, der Gegenwart und Zukunft nicht. Es eignet ihm ein unendliches, successionsloses und unveränderliches Sein und Leben, welches ebensowohl allen Zeiten gegenwärtig ist, als auch wiederum alle in unendlichem Maße überragt. Diese göttliche Ewigkeit ist mithin nicht als eine anfangs- und endlose Zeit oder als eine Zeit von endloser Dauer zu denken; sie ist von der dem Geschöpfe eignenden Zeitlichkeit nicht bloß quantitativ, sondern qualitativ oder wesentlich verschieden und für die menschliche Vernunft unbegreiflich.

Later. IV, c. 1: Deus . . . *aeternus.* Vatic. l. c. (§ 30, 2).

5 Mos. 32, 40: Vivo ego in aeternum. Is. 40, 28: Deus sempiternus Dominus, qui creavit terminos terrae, non deficiet neque laborabit, nec est investigatio sapientiae eius. Ps. 9, 8: Dominus in aeternum permanet. Ps. 101, 26: Initio tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt coeli. (27) Ipsi peribunt, tu autem permanes, et omnes sicut vestimentum veterascent. Et sicut opertorium mutabis eos, et mutabuntur; (28) tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. 2 Petr. 3, 8: Unus dies apud Dominum sicut mille anni, et mille anni sicut dies unus. Offb. 1, 8 (§ 31, 2). 1 Tim. 1, 17: Regi autem saeculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria in saecula saeculorum. S. § 36, 3.

Tert., Adv. Marc. V, 1: Nihil sine origine nisi Deus solus. I, 22: Omnia enim in Deo naturalia et ingenita esse debebunt (die göttlichen Attribute nämlich), ut sint aeterna, secundum statum ipsius, ne obvenientia et extranea reputentur, ac per hoc temporalia et aeternitatis aliena. III, 5: Nam et divinitati competit, quaecumque decreverit, ut perfecta reputare, quia non sit apud illam differentia temporis, apud quam uniformem statum temporis dirigit aeternitas ipsa. Adv. Herm. 4: Quis enim alius Dei census, quam aeternitas? quis alius aeternitatis status, quam semper fuisse et futurum esse ex praerogativa nullius initii et nullius finis? Hoc si Dei est proprium, solius Dei erit, cuius est proprium. De an. 21: Quod natum factumque constiterit, eius natura capiet demutationem. . . . Innatum autem et infectum immobile stabit. *Aug.*, De vera rel. 49, 97: Quid sit aeternitas, nisi intelligendo conspicio. Mentis quippe aspectu omnem mutabilitatem ab aeternitate seiungo, et in ipsa aeternitate nulla spatia temporis cerno; quia spatia temporis praeteritis et futuris rerum motibus constant. Nihil autem praeterit in aeterno, et nihil futurum est; quia et quod praeterit, esse desinit, et quod futurum est, nondum esse coepit. Aeternitas autem tantummodo est, nec fuit, quasi iam non sit, nec erit, quasi adhuc non sit. Quare sola

ipsa verissime dicere potuit humanae menti, *Ego sum qui sum*, et de illa verissime dici potuit, *Misit me, qui est.* Vgl. Conf. XI, 13 sqq. De nat. boni c. Man. 39: Aeternus autem ignis non sicut Deus aeternus, quod etsi sine fine sit, non est tamen sine initio; Deus autem etiam sine initio est. Deinde quia licet perpetuus peccatorum suppliciis adhibeatur, mutabilis tamen natura est. Illa est autem vera aeternitas, quae vera immortalitas, hoc est, illa summa incommutabilitas, quam solus Deus habet, qui mutari omnino non potest. Aliud est enim non mutari, cum possit mutari, aliud autem prorsus non posse mutari. Vgl. § 64, 1. *Boëth.*, De cons. V, 6: Quidquid vivit in tempore, id praesens a praeteritis in futura procedit, nihilque est in tempore constitutum, quod totum vitae spatium pariter possit amplecti. Sed crastinum quidem nondum apprehendit, hesternum vero iam perdidit. In hodierna quoque vita non amplius vivitis, quam in illo mobili transitorioque momento. Quod igitur temporis patitur condicionem, licet illud, sicut de mundo censuit *Aristoteles*, nec coeperit umquam esse nec desinat, vitaque eius cum temporis infinitate tendatur, nondum tamen tale est, ut aeternum esse iure credatur. Non enim totum simul infinitae licet vitae spatium comprehendit atque complectitur: sed futura nondum, transacta iam non habet. Quod igitur interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quidquam absit nec praeteriti fluxerit, id aeternum esse iure perhibetur.

S. Thom. 1, q. 10, a. 1: Sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus, quod nihil aliud est quam numerus motus secundum prius et posterius. Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc, quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus, quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem, quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis eius, quod est omnino extra motum, consistit ratio aeternitatis. — Item ea dicuntur tempore mensurari, quae principium et finem habent in tempore, ... et hoc ideo, quia in omni eo, quod movetur, est accipere aliquod principium et aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest. *Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas.* Primo ex hoc, quod id, quod est in aeternitate, est *interminabile*, id est, principio et fine carens.... Secundo per hoc, quod ipsa aeternitas *successione caret, tota simul exsistens.* Ibid. a. 2: Unde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas; cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme; unde sicut est sua essentia, ita est sua aeternitas.

Die wechselseitige Beziehung zwischen der Ewigkeit und der Zeit erläutert Lessius (De perf. morib. div. V, 3, 17) durch folgende Bilder: Sub aeternitate volant omnia tempora et praetereuntibus aliis succedunt alia; et omnis creata natura suos accessus et recessus patitur, amissis antiquis nova acquirens. Hinc tempus et temporalia omnia sunt sicut flumen quoddam, aeternitas sicut rupes firmissima, sub qua flumen raptim transit: omnes aquae partes successive allabentes rupem subeunt et transeunt nec umquam

redeunt; rupes autem semper eodem loco manet. Sic omnia temporalia alia post alia succedunt et transeunt sub aeternitate, numquam reditura ut rursus fluant. Est enim aeternitas similis puncto, circa quod describitur circulus: sicut enim punctum illud respondet toti circumferentiae et singulis eius punctis, ita aeternitas respondet et assistit toti tempori et singulis eius momentis.

§ 39.

Unsichtbarkeit, Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit Gottes.

1. Da Gott seinem Wesen nach ein reiner Geist ist, so kann er vom Menschen nicht mit körperlichen Augen geschaut werden. In diesem Sinne legt die Heilige Schrift Gott Unsichtbarkeit bei. Das Schauen Gottes, welches durch eine besondere Gnade (lumen gloriae) den Vollendeten im Himmel ermöglicht und gewährt wird, ist von einer unmittelbaren geistigen Erkenntniß des göttlichen Wesens zu verstehen. Die sogen. Theophanien, von welchen die Heilige Schrift berichtet, werden von den heiligen Vätern in mehrfacher Weise erklärt; das göttliche Wesen selbst wurde auch hier in keinem Falle sinnlich wahrgenommen.

2 Mos. 33, 20: Non poteris videre faciem meam; non enim videbit me homo, et vivet. Joh. 1, 18: Deum nemo vidit umquam. 1 Tim. 1, 17 (§ 38, 4); 6, 16: Quem (Deum) nullus hominum vidit nec videre potest. 1 Kor. 13, 12. 1 Joh. 3, 2 (§ 27, 2).

Cypr., De idol. van. 9 (§ 28, 1). *Min. Fel.*, Oct. 18 (§ 38, 1); c. 32: Deum oculis carnalibus vis videre, cum ipsam animam tuam, qua vivificaris et loqueris, nec aspicere possis nec tenere? *Aug.*, Ep. 92 (al. 6), 2: *Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae* (1 Io. 1, 5), sed lux mentium purgatarum, non istorum corporis oculorum. Erit ergo tunc mens idonea, quae illam lucem videat, quod nunc nondum est. N. 3: Hoc autem oculus videre corporis neque nunc potest neque tunc poterit. Omne quippe quod oculis corporis conspici potest, in loco aliquo sit necesse est, nec ubique sit totum, sed minore sui parte minorem locum occupet et maiore maiorem. Non ita est Deus invisibilis et incorruptibilis. . . . N. 4: Item cum legis: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem* (1 Cor. 13, 12), intellige inde nos tunc visuros facie ad faciem, unde videmus nunc per speculum in aenigmate. Hoc autem utrumque interioris hominis munus est, sive cum in ista peregrinatione adhuc per fidem ambulatur, in qua utitur speculo et aenigmate, sive in illa patria cum per speciem contemplabitur, pro qua visione positum est: *facie ad faciem.*

Der hl. Augustinus hat diese Frage öfters behandelt und immer die zu seiner Zeit aufgetauchte Meinung abgewiesen, daß die Verklärten dereinst auch mit den Augen des Körpers Gott auf sinnliche Weise schauen würden. Vgl. Ep. 92; 147 (al. 112). Zusammenfassend heißt es Civ. XXII, 29, 6: Aut ergo per illos oculos sic videbitur Deus, ut aliquid habeant in tanta excellentia menti simile, quo et incorporea natura cernatur, quod ullis exemplis sive scripturarum testimoniis divinarum vel difficile vel impossibile est ostendere; aut quod est ad intelligendum facilius, ita Deus nobis erit notus atque conspicuus, ut videatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, videatur ab altero in altero, videa-

tur in seipso, videatur in coelo novo et in terra nova atque in omni, quae tunc fuerit creatura; videatur et per corpora in omni corpore, quocumque fuerint spiritalis corporis oculi acie perveniente directi.

Hiernach ist also auch Job 19, 26: In carne mea videbo Deum meum, quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, zu beurtheilen. Die letzten Worte können auch auf den menschgewordenen Gott bezogen werden. *S. Thom.* 1, q. 12, a. 3 ad 1: Cum dicitur: *In carne mea videbo Deum Salvatorem meum,* non intelligitur, quod oculo carnis sit Deum visurus, sed quod in carne exsistens post resurrectionem visurus sit Deum. Ueber die Lehre des hl. Augustinus heißt es ibid. ad 2: Ex quo (Civ. l. c.) patet, quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicuius vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens; quod quidem a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim visis illis corporibus divina praesentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, scilicet ex perspicuitate intellectus et ex refulgentia divina claritatis in corporibus innovatis.

Die Theophanien, von welchen die Heilige Schrift, besonders das Alte Testament, berichtet (1 Mos. 3; 22; 32. 2 Mos. 33. Is. 6 u. a.), waren entweder Erscheinungen von Engeln in einer angenommenen körperlichen Hülle (1 Mos. 32 vgl. m. Os. 12, 3 ff. 2 Mos. 33 vgl. m. Apg. 7, 38); oder Gott selbst erschien in sinnlich wahrnehmbarer Weise, d. h. er gab mittelst einer sinnlichen Erscheinung dem Menschen seine Gegenwart in einer besondern Weise kund, ohne daß sein Wesen dabei sichtbar geworden wäre.

Aug., Ep. 147, 7, 19: Illi autem ideo viderunt, quicumque Deum viderunt, quia cui voluerit, sicut voluerit, apparet ea specie, quam voluntas elegerit, etiam *latente natura.* Ibid. 8, 20: Ipse ergo erat in ea specie, qua apparere voluerat; non autem ipse apparebat in natura propria, quam Moyses (Ex. 33, 13) videre cupiebat. Ea quippe promittitur sanctis in alia vita. Unde quod responsum est Moysi, verum est, quia nemo potest faciem Dei videre et vivere; id est, nemo potest eum in hac vita videre vivens sicuti est. Nam multi viderunt, sed quod voluntas elegit, non quod natura formavit.

In einzelnen Fällen beschränkten sich dieselben wohl auf ein rein innerliches Schauen Gottes im Traume oder in der Verzückung mittelst von Gott bewirkter Phantasiebilder oder Vorstellungen, wobei ebenfalls das göttliche Wesen selbst von dem Schauenden nicht erreicht wurde.

Greg. M., Mor. XVIII, 54: Quamdiu hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturae suae speciem non potest; ut anima, gratia Spiritus afflata, per figuras quasdam Deum videat, sed ad ipsam vim eius essentiae non pertingat. *S. Thom.* l. c. ad 3: In visione imaginaria non videtur Dei essentia, sed aliqua forma in imaginatione formatur, repraesentans Deum secundum aliquem modum similitudinis, prout in scripturis divinis divina per res sensibiles metaphorice describuntur. Uebrigens lehrt der hl. Augustinus, und im Anschlusse an ihn der hl. Thomas, daß in der Verzückung auch wohl ein rein geistiges Schauen (unmittelbares Erkennen) des göttlichen Wesens durch Gottes Gnade stattfinden könne. *Aug.,* Ep. 147, 13, 31: Potest humana mens divinitus rapi ex hac vita ad angelicam vitam,

antequam per istam communem mortem carne solvatur. Sic enim raptus est, qui audivit illic ineffabilia verba, quae non licet homini loqui (2 Cor. 12, 4). *S. Thom.* 2, 2, q. 175, a. 3: Quidam dixerunt Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam, sed quandam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium manifeste *Augustinus* determinat (Ep. 147 l. c.; de Gen. ad. lit. XII, 28). Et hoc etiam ipsa verba Apostoli designant, dicit enim se audivisse *ineffabilia verba, quae non licet homini loqui.* Huiusmodi autem videntur ea, quae pertinent ad visionem beatorum, quae excedit statum viae, secundum illud Is. 64, 5: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te.* Et ideo convenientius dicitur, quod Deum per essentiam vidit. Ibid. ad 1: Mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam tripliciter: uno modo, ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias, et talis fuit excessus mentis, qui cecidit supra Petrum (Act. 10); alio modo, ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus, sicut fuit excessus Davidis dicentis Ps. 115, 2: *Ego dixi in excessu meo: Omnis homo mendax.* Tertio modo, ut contempletur eam in sua essentia; et talis fuit raptus Pauli, et etiam Moysis, et satis congruenter, nam sicut Moyses fuit primus doctor Iudaeorum, ita Paulus fuit primus doctor gentium.

Daß Gott hienieden auch nicht auf geistige Weise vom Menschen angeschaut, d. h. durch die natürlichen Kräfte der Vernunft unmittelbar erkannt werden könne, wurde früher bereits dargelegt. Vgl. § 28, 1; 162, 2.

2. Die Unbegreiflichkeit Gottes wurde früher (§ 28, 1. 2) bereits kurz besprochen. Sie ist, wie die heiligen Väter gegenüber der heidnischen Götterlehre und später gegen die Eunomianer betonten, mit der Unendlichkeit des göttlichen Wesens nothwendig gegeben. Dieses Wesen begreifen hieße dasselbe vollkommen, soweit es überhaupt erkennbar ist, erfassen. Wie es aber an sich betrachtet unendlich ist, so ist es auch als Erkenntnißobject unendlich und unermeßlich, und nur eine unendliche Erkenntnißkraft vermag dasselbe vollständig und nach allen Beziehungen zu durchdringen und alle seine Vollkommenheiten an sich und ihrem Grunde nach zu verstehen. Dazu ist keine endliche oder geschaffene Erkenntnißkraft befähigt, und auch durch das höchste Maß der Gnade kann dieses ihr Unvermögen nicht beseitigt werden. Nur Gott allein begreift sich selbst. Auch die unmittelbare Anschauung des göttlichen Wesens, deren sich die Engel und die Seligen im Himmel erfreuen, ist, wenn gleich für das Geschöpf die denkbar vollkommenste übernatürliche Art und Weise der Erkenntniß Gottes, doch kein adäquates Erfassen oder Begreifen des göttlichen Wesens (§ 28, 1).

Later. IV, c. 1: Deus . . . *incomprehensibilis.* Ebenso Vatic. l. c. (§ 30, 2). Sir. 43, 30—35 (§ 28, 1). Job 11, 7: Forsitan vestigia Dei comprehendes et usque ad perfectum Omnipotentem reperies? 36, 26: Ecce, Deus magnus, vincens scientiam nostram. Jer. 32, 19: Magnus consilio (Deus) et incomprehensibilis cogitatu. 1 Kor. 2, 10: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. (11) Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? ita et quae Dei sunt, nemo novit, nisi Spiritus Dei. 1 Tim. 6, 16: Lucem inhabitat inaccessibilem.

Orig., De Princ. I, 1, 5. *Cypr.*, De idol. van. 9 (§ 28, 1). *Min. Fel.*, Oct. 18 (§ 38, 1). *Ambr.*, In Luc. I, 1, 11: Ideo *Deum nemo vidit umquam,*

quia eam quae in Deo habitat plenitudinem divinitatis nemo conspexit, nemo mente aut oculis comprehendit. Dazu *Aug.*, Ep. 147, 9, 21: Aliud est enim videre, aliud est totum videndo comprehendere. Quandoquidem id videtur, quod praesens utcumque sentitur, totum autem comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem, aut cuius fines circumspici possunt. *S. Thom.* 1, q. 12, a. 7 (§ 28, 1). Vgl. unten § 41, 1.

3. Aus der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens ergibt sich nun auch nothwendig die Unaussprechlichkeit desselben. Die Sprache ist eine äußere symbolische Darstellung der Gedanken oder Begriffe des Menschen. Wenn nun letztere das göttliche Wesen weder unmittelbar zu erreichen noch vollkommen in der Unendlichkeit seines Seins zu erfassen vermögen, so kann es auch keine Namen oder Worte geben, welche in adäquater Weise das Wesen Gottes bezeichnen.

Later. IV, c. 1: Deus . . . *ineffabilis.* Vatic. l. c. (§ 30, 2): super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus.

Sir. 43, 30—35 (§ 28, 1): *Herm.*, Past. II, mand. 1: Ipse capax universorum solus immensus est, qui nec verbo definiri nec mente concipi potest. *Min. Fel.*, Oct. 18: Nec nomen Deo quaeras, Deus nomen est. Illic vocabulis opus est, cum per singulos propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est: Deo, qui solus est, Dei vocabulum totum est. Quem si patrem dixero, terrenum opineris; si regem, carnalem suspiceris; si dominum, intelliges utique mortalem. Aufer additamenta nominum, et perspicies eius claritatem. Fast gleichlautend *Cypr.*, De idol. van. 9. *Aug.*, Enarr. in Ps. 85, n. 12: Deus ineffabilis est. Facilius dicimus, quid non sit, quam quid sit. Terram cogitas, non est hoc Deus; mare cogitas, non est hoc Deus; omnia quae sunt in terra, homines et animalia, non est hoc Deus; . . . ipsum coelum, non est hoc Deus; Angelos cogita, Virtutes, Potestates, Archangelos, Thronos, Sedes, Dominationes, non est hoc Deus. Et quid est? Hoc solum potui dicere, quid non sit. Quaeris, quid sit? Quod oculus non vidit, nec auris audivit nec in cor hominis ascendit. Quid quaeris, ut ascendat in linguam, quod in cor non ascendit? *S. Thom.* 1, q. 13, a. 1: Secundum Philosophum voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines; et sic patet, quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem supra (q. 12, a. 2), quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii et per modum excellentiae et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis, non tamen ita, quod nomen significans ipsum exprimat divinam essentiam, secundum quod est, sicut hoc nomen *homo* exprimit sua significatione essentiam hominis, secundum quod est; significat enim eius definitionem declarantem eius essentiam; ratio enim, quam significat nomen, est definitio. Ibid. a. 8: Sicut (enim) substantiam rei ex proprietatibus vel operationibus eius cognoscimus, ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliqua eius operatione vel proprietate. . . . Unde hoc nomen *Deus* est nomen operationis, quantum ad id, a quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia. Omnes enim

loquentes de Deo hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus; unde dicit *Dionysius* (De div. nom. 12, 1), quod Deitas est quae omnia videt providentia et bonitate perfecta. Die heiligen Väter leiten in diesem Sinne den Namen θεός häufig ab von τιθέναι oder von θέειν oder θεᾶσθαι. Vgl. *Theoph.*, Ad Aut. I, 4. *Io. Dam.*, De orth. fide I, 12. *S. Thom.*, C. Gent. I, 44 (§ 40, 1). Vgl. oben § 28, 2; § 34, 3.

Zweite Abtheilung.

Die Attribute des göttlichen Lebens.

I. Das göttliche Erkennen.

§ 40.

Die absolute Vollkommenheit der göttlichen Erkenntniß im allgemeinen.

1. Da Gott, wie die Vernunft und die Offenbarung uns lehren, ein absolut vollkommener Geist ist, so muß nothwendig eine der Vollkommenheit seines Wesens entsprechende Erkenntniß ihm innewohnen. Der Vernunft drängt sich diese Wahrheit auf, indem sie Gott als den Schöpfer und Ordner der Welt sowie als den Urheber der sittlichen Ordnung erkennt. Die Offenbarung setzt dieselbe überall voraus, wo sie von dem Wirken Gottes nach außen berichtet; überdies aber redet sie auch ausdrücklich von der alles Erkennbare umfassenden göttlichen Wissenschaft.

Vatic. l. c. (§ 30, 2): Deum . . . *intellectu* ac voluntate omnique perfectione *infinitum*.

Esth. 14, 14: Domine, qui habes omnem scientiam. Sir. 42, 19: Cognovit enim Dominus omnem scientiam, et inspexit in signum aevi, annuntians, quae praeterierunt, et quae superventura sunt, revelans vestigia occultorum. (20) Non praeterit illum omnis cogitatus, et non abscondit se ab eo ullus sermo. Röm. 11, 33: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius! Kol. 2, 3: In quo (Christo) sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi. Siehe § 41 ff.

Die philosophischen Beweise für obigen Satz entwickelt der hl. Thomas C. Gent. I, 44; 1, q. 14, a. 1 u. a. unter Berufung auf die Idee Gottes als eines immateriellen, als eines schlechthin vollkommenen Wesens, als zwecksetzender Ursache aller Dinge. Am Schlusse (C. Gent. l. c.) bemerkt er: Huius autem fidei veritas tantum apud homines invaluit, ut ab intelligendo nomen Dei imponerent. Nam Θεός, quod secundum Graecos *Deum* significat, dicitur a θεᾶσθαι, quod est *considerare* vel *videre*.

2. Wie alle übrigen Attribute, so ist auch dieses mit dem Wesen Gottes schlechthin identisch (§ 32; 36, 2). Das Erkennen Gottes ist mithin ein

ewiges, unwandelbares und nothwendiges; es ist nicht eine vom Wesen Gottes verschiedene habituelle Befähigung; ebensowenig darf von einer bloß potentiellen Erkenntniß oder von einer Erkenntnißkraft Gottes die Rede sein. Vielmehr ist das göttliche Erkennen ein schlechthin actuelles. Es ist nichts anderes als die ewige und absolute Activität des göttlichen Wesens selbst (actus purus; ipsa Dei substantia). Hieraus folgt, daß das göttliche Erkennen kein fortschreitendes (discursives), weder irgendwie ungewiß noch auch ein mannigfaltiges (durch verschiedene Intentionen oder Erkenntnißacte gewonnenes) sein kann. Es muß vielmehr, wie das göttliche Wesen selbst, schlechthin einfach, ewig und absolut vollkommen, ein unmittelbares und absolut gewisses Umfassen aller Erkenntnißobjecte, darum auch absolut wahr sein. Wie ferner Gottes Wesenheit in sich selbst den Grund ihres Seins trägt, so kann auch das Erkennen Gottes nicht durch Außergöttliches irgendwie bedingt sein. Daher besitzt Gott auch die Erkenntniß des Endlichen nicht, wie der geschaffene Geist, infolge einer von außen kommenden Einwirkung der Erkenntnißobjecte auf seinen Verstand. Einer solchen Einwirkung ist das göttliche Wesen nicht zugänglich; sie wäre mit seiner Einfachheit, Unveränderlichkeit und Unbedingtheit unvereinbar. Vielmehr erkennt Gott das Endliche ebensowohl ausschließlich in und durch sich selbst, wie er in und durch sich selbst die letzte Ursache desselben ist.

Aug., In Io. tr. 99, 4: Mutabilis quippe est mens nostra, quae percipit discendo, quod nesciebat, et amittit dediscendo, quod sciebat; et veri similitudine fallitur, ut pro vero approbet falsum, et obscuritate sua quasi quibusdam tenebris impeditur, ne perveniat ad verum. Et ideo non est ista substantia verissime simplex, cui non hoc est esse quod nosse; potest enim esse nec nosse. At illa divina non potest, quia id quod habet est. Ac per hoc non sic habet scientiam, ut aliud illi sit scientia qua scit, aliud essentia qua est; sed utrumque unum. Nec utrumque dicendum est, quod simpliciter unum est (§ 36, 2). Vgl. De Trin. XV, 14, 23: Non particulatim aut singillatim, velut alternante conspectu hinc illuc et inde huc, et rursus inde vel inde in aliud atque aliud, ut aliqua videre non possit nisi non videns alia: sed, ut dixi, simul omnia videt, quorum nullum est, quod non semper videt. De div. Qu. ad Simpl. II, q. 2, 2. 3: Cum enim scientia Dei longe distet ab humana scientia, ita ut irridenda sit comparatio, utraque tamen scientia vocatur . . . Cum enim dempsero de humana scientia mutabilitatem et transitus quosdam a cogitatione in cogitationem, cum ergo haec cuncta detraxero et reliquero solam vivacitatem certae atque inconcussae veritatis una atque aeterna contemplatione cuncta lustrantis, immo non reliquero, non enim habet hoc humana scientia, sed pro viribus cogitavero, insinuatur mihi utcumque scientia Dei. *S. Thom.* 1, q. 14, a. 1 ad 1: Scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus. Ibid. a. 4: Est necesse dicere, quod intelligere Dei est eius substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam eius substantia, oporteret (ut dicit Philos. in 12 Metaph. text. 39), quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiae divinae, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum; quod est omnino impossibile. Nam intelligere est perfectio et actus intelligentis. . . . Et sic patet ex omnibus

praemissis, quod in Deo intelligens et id quod intelligitur et species intelligibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem. Unde patet, quod per hoc, quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in eius substantia. Ibid. a. 1 ad 3: Scientia est secundum modum cognoscentis; scitum enim est in sciente secundum modum scientis. Et ideo cum modus divinae essentiae sit altior quam modus, quo creaturae sunt, scientia divina non habet modum creatae scientiae, ut scilicet sit universalis vel particularis, vel in habitu vel in potentia, vel secundum aliquem talem modum disposita. Ibid. a. 7: In scientia divina nullus est discursus, quod sic patet: in scientia enim nostra duplex est discursus: unus secundum *successionem* tantum, sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud; alius discursus est secundum *causalitatem*, sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim quae successive intelligimus, si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus, si in aliquo uno ea intelligamus: puta si partes intelligamus in toto vel diversas res videamus in speculo; Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut habitum est a. 4 et 5 huius quaest. Unde simul et non successive omnia videt. Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. Primo quidem, quia secundus discursus praesupponit primum. . . . Deinde quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est, quod quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum; et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. . . . Unde cum Deus effectus suos in se ipso videat sicut in causa, eius cognitio non est discursiva. Vgl. unten § 41.

3. Die absolute Erkenntniß Gottes ist als solche für die menschliche Vernunft ebensowenig begreiflich wie die übrigen Attribute des göttlichen Wesens. Dies gilt zunächst von der formellen Beschaffenheit derselben oder der Erkenntnißweise, welche dem absoluten Geiste eigen sein muß. Die oben (n. 2) angedeuteten nähern Bestimmungen sind vorwiegend negativer Art und vermögen das undurchdringliche Dunkel dieses Geheimnisses nicht zu beseitigen. Das gleiche gilt auch von dem Inhalt und Umfang des göttlichen Erkennens. Auch in dieser materiellen Beziehung ist dasselbe als ein unbegrenztes, alles Intelligible umfassendes zu denken. Sowohl die Vernunft als auch die Offenbarung belehren uns jedoch über diese Seite der göttlichen Erkenntniß auch in positiver Weise, indem sie im allgemeinen die verschiedenen Gebiete des Intelligibeln bezeichnen, auf welche sich jene nothwendig erstrecken muß. Der Verschiedenheit dieser Gebiete entspricht dann auch das, was man die verschiedenen Arten des göttlichen Erkennens nennt.

Aug., Enarr. in Ps. 49, n. 18: Non audeamus dicere: Quomodo novit Deus? Ne forte hoc a me, Fratres, exspectetis, ut explicem vobis, quomodo cognoscat Deus; hoc solum dico: Non sic cognoscit ut homo, non sic cognoscit ut Angelus; et quomodo cognoscit, dicere non audeo, quoniam et scire non possum. Im folgenden werden wir zunächst die verschiedenen Objecte der göttlichen Erkenntniß betrachten, um die Unbegrenztheit und absolute Vollkommenheit derselben in analogischer Weise zu beschreiben. Im Anschlusse daran werden wir dann die sogen. verschiedenen Arten der göttlichen Erkenntniß erläutern.

§ 41.

Die Selbsterkenntniß Gottes und seine Erkenntniß des Möglichen oder der Ideen des Endlichen.

1. Gott erkennt sich selbst auf die vollkommenste Weise, d. h. er erkennt sein Wesen unmittelbar durch sich selbst, und diese Erkenntniß ist eine schlechthin comprehensive. Da die Selbsterkenntniß eine wesentliche Vollkommenheit des endlichen Geistes ist, so muß dieselbe nothwendig auch Gott zukommen, und zwar als eine absolut vollkommene. Gott würde auch nicht als Schöpfer der Welt, am wenigsten als freie Ursache der Welt gedacht werden können, wenn er nicht sich selbst erkännte und somit auch seiner Thätigkeit und ihres Zweckes sich bewußt wäre.

Joh. 10, 15: Sicut novit me Pater, et ego agnosco Patrem. 1 Kor. 2, 10: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei.

Min. Fel., Oct. 18: Soli sibi tantus quantus est notus (§ 38, 1). *Aug.*, Civ. XII, 18: Quapropter si quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur, profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est. Dazu *S. Thom.* 1, q. 14, a. 3 ad 2: Cum dicitur: Deus finitus est sibi, intelligendum est secundum quandam similitudinem proportionis; quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quod ipse intelligat se esse aliquid finitum. Ibid. a. 2: Deus se per seipsum intelligit. Ad cuius evidentiam sciendum est quod, licet in operationibus quae transeunt in exteriorem effectum, obiectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem, tamen in operationibus, quae sunt in operante, obiectum, quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. . . . Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia. Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis, ita scilicet, ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster, cum intelligit in potentia, neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus, et sic seipsum per seipsum intelligit. Ibid. a. 3: Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in exsistendo, quia per hoc, quod actu est et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est art. 1 huius quaest. Unde manifestum est, quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est; et propter hoc seipsum perfecte comprehendit. Siehe § 39, 2.

2. Gott ist sich selbst der erste oder nächste Gegenstand der Erkenntniß. Mit seiner Selbsterkenntniß ist aber auch zugleich die Erkenntniß für Gott gegeben, daß und wie sein unendlich vollkommenes Wesen durch geschaffene

endliche Naturen abbildlich dargestellt werden könne, d. h. Gott erkennt nothwendig in seinem Wesen und zugleich mit demselben die Ideen der endlichen Dinge und die Möglichkeit ihrer Verwirklichung.

Sir. 23, 29: Domino enim Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita; sic et post perfectum respicit omnia. Röm. 4, 17: Vocat ea, quae non sunt, tamquam ea, quae sunt (τὰ μὴ ὄντα, ὡς ὄντα). Auch Joh. 1, 3. 4: Quod factum est, in ipso vita erat, wird vielfach hierher bezogen. Siehe § 64, 3.

Aug., De div. 83 QQ. 46, 2: Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. ... Quis autem religiosus et vera religione imbutus, quamvis nondum possit haec intueri, negare tamen audeat, immo non etiam profiteatur, omnia quae sunt, id est, quaecumque in suo genere propria quadam natura continentur, ut sint, Deo auctore esse procreata, eoque auctore omnia quae vivunt vivere, atque universalem rerum incolumitatem ordinemque ipsum, quo ea, quae mutantur, suos temporales cursus certo moderamine celebrant, summi Dei legibus contineri et gubernari? Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat, ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, qua equus; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret, quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est. *S. Thom.*, C. Gent. I, 48: Deus primo et per se solum seipsum cognoscit. Illa enim res solum est primo et per se ab intellectu cognita, cuius specie intelligit. Operatio enim proportionatur formae, quae est operationis principium. Sed id, quo Deus intelligit, nihil est aliud quam sua essentia, ut supra (c. 46) probatum est; igitur intellectum ab ipso, primo et per se, nihil est aliud quam ipsemet. Ibid. c. 49: Ex hoc autem, quod Deus seipsum cognoscit primo et per se, quod alia a seipso cognoscat etiam ponere oportet. Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae. Unde scire dicimur unumquodque, cum causam eius cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere, quod etiam alia cognoscat. ... Colligendo igitur has duas conclusiones apparet Deum cognoscere seipsum quasi primo et per se notum, alia vero sicut in essentia sua visa. Vgl. 1, q. 14, a. 5: Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea, ad quae virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ... necesse est, quod Deus alia a se cognoscat. Et hoc etiam evidentius fit, si adiungatur, quod ipsum esse causae agentis primae, scilicet Dei, est eius intelligere. Unde quicumque effectus praeexsistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso eius intelligere, et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem. ... Sic igitur dicendum est, quod Deus seipsum videt in se ipso, quia seipsum videt per essentiam suam; alia autem a se

videt non in ipsis, sed in se ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

3. Die oben angedeutete Unterscheidung einer unmittelbaren oder ersten und einer mittelbaren Erkenntniß Gottes ist nur im analogischen Sinne aufzufassen (dist. *rationis ratiocinatae*). Die schlechthinige Einfachheit der göttlichen Erkenntniß soll damit nicht geleugnet werden. Gott erkennt sich selbst und die Ideen des Endlichen vermöge eines Erkenntnißactes und mittelst eines Gedankenbildes (species intelligibilis), welches sein Wesen selbst ist. Auch die Vielheit dieser Ideen hebt die Einfachheit des göttlichen Erkennens nicht auf, weil sie alle zum Inhalte des einen Gedankenbildes gehören, in welchem Gott seine eigene Wesenheit erfaßt, einerseits, wie sie an sich ist, anderseits, wie sie in dem Endlichen abbildlich dargestellt werden kann.

Aug., Civ. XI, 10, 3: Dictus est in scripturis sanctis Spiritus sapientiae multiplex (Sap. 7, 22), eo quod multa in se habeat; sed quae habet, haec et est, et ea omnia unus est. Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest; porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat. *S. Thom.* 1, q. 15, a. 1: Quia (igitur) mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente . . . necesse est, quod in mente divina sit forma ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae. Ibid. ad 3: Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia. Ibid. a. 2 zeigt der hl. Thomas, unter Berufung auf Augustinus (De div. 83 QQ. l. c.), daß Gott die Ideen aller einzelnen Dinge ewig erkannt haben müsse, weil er sonst nicht der Urheber der in dem Universum waltenden Ordnung und Schönheit sein könnte: Unde sequitur, quod in mente divina sint plures ideae. Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. . . . Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat; sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur. Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipsa, quod hoc modo potest videri: ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur, in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae; et similiter de aliis. Et sic patet, quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae.

§ 42.

Die göttliche Erkenntniß des wirklichen Endlichen. Das göttliche Vorherwissen des Zukünftigen. Das bedingt Zukünftige.

1. Gott erkennt in und durch sich selbst alles wirkliche Endliche, sowohl die Existenz wie auch das Leben, die Thätigkeit und jede Entwicklung der Geschöpfe, und zwar nicht bloß im allgemeinen oder der Idee nach, sondern auch im einzelnen und durch geistiges Schauen der concreten und individuellen Wirklichkeit. Dieser von der Offenbarung ausdrücklich verkündete Satz ergibt sich auch für die Vernunft als eine nothwendige Wahrheit, einerseits aus der Idee der unbegrenzten Erkenntniß Gottes an sich, anderseits aus der Idee Gottes als des Schöpfers und allgegenwärtigen Regierers aller Dinge. Daher kann man auch umgekehrt sagen, das Dogma von der göttlichen Providenz habe obige Wahrheit zur Voraussetzung. Die absolute göttliche Erkenntniß wird insbesondere in der hier erwähnten Beziehung als Allwissenheit bezeichnet.

Vatic. l. c. (§ 30, 2): Universa vero, quae condidit, Deus *providentia sua* tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter (Sap. 8, 1). *Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius,* ea etiam, quae *libera creaturarum actione futura sunt.*

1 Mos. 1, 31: Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona. Job 28, 24: Ipse enim fines mundi intuetur, et omnia, quae sub coelo sunt, respicit. Hebr. 4, 13: Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius; omnia autem nuda et aperta sunt oculis eius.

Auch die geheimen Gedanken und Wünsche des menschlichen Herzens, sowie auch die geringfügigsten Geschöpfe umfaßt die göttliche Allwissenheit. Spr. 16, 2: Omnes viae hominis patent oculis eius; spirituum ponderator est Dominus. Ps. 7, 10: Scrutans corda et renes Deus. Sir. 1, 1: Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper, et est ante aevum. (2) Arenam maris et pluviae guttas et dies saeculi quis dinumeravit? Altitudinem coeli et latitudinem terrae et profundum abyssi quis dimensus est? ... 23, 29 (§ 41, 2). Matth. 10, 29: Nonne duo passeres asse veneunt? et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro. (30) Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt.

Das Böse sowohl wie das Gute ist Gegenstand der göttlichen Erkenntniß, die gewöhnlichen wie die außergewöhnlichen Erscheinungen des Weltlaufes. Ps. 32, 13: De coelo respexit Dominus: vidit omnes filios hominum. (14) De praeparato habitaculo suo respexit super omnes, qui habitant terram, (15) qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum. Ps. 68, 6: Deus, tu scis insipientiam meam, et delicta mea a te non sunt abscondita. Sir. 23, 28: Et non cognovit (peccator), quoniam oculi Domini multo plus lucidiores sunt super solem, circumspicientes omnes vias hominum, et profundum abyssi, et hominum corda intuentes in absconditas partes. 1 Joh. 3, 20: Quoniam si reprehenderit nos cor nostrum, maior est Deus corde nostro, et novit omnia. Weish. 8, 8: Scit (sap. div.) praeterita, et de futuris aestimat; scit versutias sermonum, et dissolutiones

argumentorum; signa et monstra scit, antequam fiant, et eventus temporum et saeculorum. Auf den Zusammenhang dieses Attributes mit der Allgegenwart Gottes weist hin Ps. 138, 7 ff. (§ 38, 2).

Aehnlich *Min. Fel.*, Oct. 32: Sed enim Deus actum hominis ignorat, et in coelo constitutus non potest aut omnes obire aut singulos nosse. Erras, o homo, et falleris; unde enim Deus longe est, cum omnia coelestia terrenaque et quae extra istam orbis provinciam sunt Deo cognita, plena (scilicet Deo) sint? ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est. In solem adeo rursus intende: coelo affixus, sed terris omnibus sparsus est; pariter praesens ubique interest et miscetur omnibus, nusquam eius claritudo violatur. Quanto magis Deus auctor omnium ac speculator omnium, a quo nullum potest esse secretum, tenebris interest, interest cogitationibus nostris, quasi alteris tenebris? Non tantum sub illo agimus, sed et cum illo, ut prope dixerim, vivimus. C. 33: Nec nobis de nostra frequentia blandiamur; multi nobis videmur, sed Deo admodum pauci sumus. Nos gentes nationesque distinguimus, Deo una domus est mundus hic totus. *Iren.*, Adv. haer. II, 26, 3: Nihil omnino horum, quae facta sunt et quae fiunt et fient, scientiam Dei fugit, sed per illius providentiam unumquodque eorum et habitum et ordinem et numerum et quantitatem accepisse propriam, et nihil omnino neque vane nec ut provenit factum aut fieri, sed cum magna aptatione et conscientia sublimi, et esse admirabilem rationem et vere divinam, quae possit huiusmodi et discernere et causas proprias enuntiare (confitemur). *Aug.*, De Trin. XV, 14, 23 (§ 40, 2). S. n. 2.

Der hl. Thomas begründet obigen Satz in speculativer Weise, indem er namentlich betont, daß Gott die höchste Ursache aller Dinge, sowohl ihres Seins wie ihrer Entwicklung und Thätigkeit, sei; wenn nun Gott sich selbst in der genannten Beziehung vollkommen erkennen soll, wie dies durch die Idee Gottes nothwendig gefordert ist, so müsse seine Erkenntniß alle Wirkungen der höchsten Ursache, und zwar auch im einzelnen, umfassen. Vgl. C. Gent. I, 49; 1, q. 14, a. 5 (§ 41, 2). Ibid. a. 6: Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio. Nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est, quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur. Ibid. a. 11: Cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ... necesse est, quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, in quantum est similitudo rerum, velut principium activum eorum, necesse est, quod essentia eius sit principium sufficiens cognoscendi omnia, quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Bezüglich der freien Entschlüsse des Menschen vgl. C. Gent. I, 68: Dominium (autem) quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causae exterius agentis; non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. Et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus seipsum cognoscendo huiusmodi cognoscere possit.

Vgl. unten § 117. Ueber die göttliche Erkenntniß des Böſen vgl. 1, q. 14, a. 10: Quicumque perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia, quae possunt illi accidere. Sunt autem quaedam bona, quibus accidere potest, ut per mala corrumpantur; unde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est; unde cum hoc sit esse mali, quod est privatio boni, per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala, sicut per lucem cognoscuntur tenebrae. Das wirkliche Böſe (die menſchliche Sünde) erkennt Gott auch mittelſt des Rathſchluſſes, wodurch er es zulaſſen will. Vgl. q. 14, a. 16 (§ 43, 3).

2. Da Gottes Erkennen ein ewiges und unveränderliches iſt, ſo kommen für dasſelbe die zeitlichen Unterſchiede der Gegenwart, der Vergangenheit und Zukunft, welche der Exiſtenz und der Entwicklung des Endlichen anhaften, nicht in Betracht. Auch das, was an ſich und für die geſchöpfliche Erkenntniß noch der Zukunft angehört, iſt für Gottes ewiges Erkennen ein ſchlechthin Gegenwärtiges; oder mit andern Worten, Gott erkennt alles Endliche auch ſchon, bevor es ins Daſein getreten iſt. Dieſes ſogen. göttliche Vorherwiſſen des Zukünftigen iſt ein durchaus ſicheres Erkennen und umfaßt nicht bloß das aus nothwendig wirkenden Urſachen Hervorgehende (*necessario* futura), ſondern auch die freien Handlungen oder Entſchlüſſe der vernünftigen Geſchöpfe (*libere* futura oder futura *contingentia*).

Vatic. l. c. (ſiehe n. 1). Pſ. 138, 1: Domine, probasti me, et cognovisti me: (2) tu cognovisti sessionem meam, et resurrectionem meam. (3) Intellexisti cogitationes meas de longe.... (4) Et omnes vias meas praevidisti, quia non est sermo in lingua mea. (5) Ecce, Domine, tu cognovisti omnia, novissima et antiqua. Weish. 8, 8 (ſiehe n. 1). Sir. 39, 24: Opera omnis carnis coram illo, et non est quidquam absconditum ab oculis eius. (25) A saeculo usque in saeculum respicit, et nihil est mirabile in conspectu eius. Joh. 6, 65: Sciebat enim ab initio Iesus, qui essent non credentes, et quis traditurus esset eum. Die durch die Erfahrung beſtätigten göttlichen Weisſagungen ſind ebenſo viele Beweiſe für obige Wahrheit. In gleichem Sinne betont die Heilige Schrift, daß das Vorherwiſſen des Zukünftigen Gott allein zukomme und darum die Weisſagung ein Kriterium der wahren Gottheit ſei. Iſ. 41, 22: Accedant (die heidniſchen Gottheiten) et nuntient nobis, quaecumque ventura sunt, ... (23) annuntiate, quae ventura sunt in futurum, et sciemus, quia dii estis vos.

Tert., Apol. 20: Idoneum, opinor, testimonium divinitatis (Scripturae) veritas divinationis. Adv. Marc. II, 5: De praescientia vero quid dicam, quae tantos habet testes, quantos fecit prophetas? *Clem. Alex.*, Strom. 6, 17: „Gott weiß alles, nicht bloß das, was iſt, ſondern auch das, was ſein wird, und ſo wie ein jedes ſein wird. Indem er die einzelnen oder die Theilbewegungen vorausſieht, überſchaut und hört er alles, ſieht die Seele innerlich aufgedeckt und hat die Kenntniß eines jeden Einzelnen die ganze Ewigkeit hindurch.... Alles zuſammen und jedes Einzelne überſchaut er mit einem Blicke.“ *Aug.*, Civ. V, 9, 1: Confiteri esse Deum et negare praescium futurorum, apertissima insania est.

Sehr oft erörtern die heiligen Väter, wie das göttliche Vorherwiſſen die Freiheit der menſchlichen Willensentſchlüſſe nicht aufhebe. Vgl. *Orig.*,

C. Cels. II, 20; De or. 2 u. a. *Hier.*, In Ier. 26, 1: Non enim ex eo, quod Deus scit, futurum est, sed quia futurum est, Deus novit, quasi praescius futurorum. Der hl. Auguſtinus entwickelt folgende Gedanken: Gott ſieht auch ſeine eigenen zeitlichen Offenbarungen ewig voraus, und doch ſind ſie frei; göttliches Vorherwiſſen und Freiheit oder Contingenz des Geſchehenden müſſen alſo wohl miteinander vereinbar ſein. Gott erkennt alles, ſo wie es iſt oder geſchieht, und mit den zu Grunde liegenden Urſachen, mithin auch die aus dem freien Willen des Menſchen hervorgehenden Entſchlüſſe als ſolche. Die Gewißheit oder Unfehlbarkeit dieſer göttlichen Erkenntniß iſt nicht durch eine abſolute oder vorangehende Nothwendigkeit des Geſchehenden (necessitas *antecedens*) bedingt, ſo wenig als eine durchaus gewiſſe Erkenntniß des Vergangenen oder Gegenwärtigen von ſeiten des Menſchen durch eine ſolche Nothwendigkeit bedingt iſt. Vielmehr iſt ſie nur dadurch bedingt, daß das Geſchehende der abſolut vollkommenen Erkenntniß Gottes ewig gegenwärtig ſei oder von ihr umfaßt werde; und dieſe Bedingung iſt, allerdings in einer für uns unbegreiflichen Weiſe, mit der Ewigkeit Gottes gegeben. Wenn eingewendet worden iſt, das von Gott unfehlbar Vorhergeſehene könne nicht ungeſchehen bleiben oder müſſe nothwendig eintreffen, ſo muß letzteres zugegeben werden in dem Sinne, daß das in Zukunft wirklich Eintreffende (und darum von Gott als ſolches Geſchaute) nicht zugleich auch ein nicht Eintreffendes ſein könne. Die hier behauptete Nothwendigkeit des Zukünftigen iſt (wie ſpäter der hl. Anſelm bemerkte) die ſogen. necessitas *consequens* (das Geſetz des logiſchen Widerſpruchs), welche mit der Thatſächlichkeit des Geſchehenden gegeben iſt, hingegen mit dem Urſprunge desſelben oder ſeiner ſonſtigen Beſchaffenheit (ob frei oder unfrei) nichts zu thun hat. *Aug.*, De lib. arb. III, 3, 6: Nonne igitur caves, ne tibi dicatur etiam ipsum, quaecumque facturus est, non voluntate, sed necessitate facturum, si omnia, quorum Deus praescius est, necessitate fiunt, non voluntate? N. 8: Cum enim sit praescius (Deus) voluntatis nostrae, cuius est praescius, ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia voluntatis est praescius. Nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit. Ergo et potestatis est praescius. Non igitur per eius praescientiam mihi potestas adimitur, quae propterea mihi certior aderit, quia ille, cuius praescientia non fallitur, adfuturam mihi esse praescivit. Ibid. c. 4, 10: Sicut itaque non sibi adversantur haec duo, ut tu praescientia tua noveris, quod alius sua voluntate facturus est: ita Deus neminem ad peccandum cogens praevidet tamen eos, qui propria voluntate peccabunt. N. 11: Sicut enim tu memoria tua non cogis facta esse, quae praeterierunt: sic Deus praescientia sua non cogit facienda, quae futura sunt. Et sicut tu quaedam quae fecisti meministi, nec tamen quae meministi omnia fecisti: ita Deus omnia, quorum ipse auctor est, praescit, nec tamen omnium, quae praescit, ipse auctor est. Auf den Einwand Ciceros (De divin. 2), daß das ſichere göttliche Vorherwiſſen und die menſchliche Freiheit unvereinbar ſeien, da ja, wenn Gott das Zukünftige vorauswiſſe, alles in der Ordnung eintreffen müſſe, die Gott vorausgeſehen, und alſo auch die Ordnung der wirkenden Urſachen des Geſchehenden eine im voraus beſtimmte ſein müſſe, mithin alles einem unabänderlichen Fatum unterworfen werde, entgegnet der hl. Auguſtinus (Civ. V, 9, 3): Non est autem consequens, ut si Deo certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio. Et ipsae quippe voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo eiusque praescientia continetur; quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt. Atque ita qui omnes rerum causas praescivit, profecto in eis

causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praescivit.

Ueber den Zusammenhang dieses göttlichen Attributs mit der Ewigkeit Gottes vgl. *Aug.*, Civ. XI, 21: Non enim more nostro ille vel quod futurum est prospicit, vel quod praesens est aspicit, vel quod praeteritum est respicit; sed alio modo quodam a nostrarum cogitationum consuetudine longe alteque diverso. Ille quippe non ex hoc in illud cogitatione mutata, sed omnino incommutabiliter videt; ita ut illa quidem, quae temporaliter fiunt, et futura nondum sint et praesentia iam sint et praeterita iam non sint, ipse vero haec omnia stabili ac sempiterna praesentia comprehendat. . . . Neque enim eius intentio de cogitatione in cogitationem transit, in cuius incorporeo contuitu simul adsunt cuncta quae novit. Quoniam tempora ita novit nullis suis temporalibus notionibus, quemadmodum temporalia movet nullis suis temporalibus motibus. Vgl. § 38, 4. *Anselm.*, De concordia praescientiae et praedest. nec non gratiae Dei cum lib. arb. q. 1, c. 1: Non debes dicere: Praescit me Deus *peccaturum* tantum vel non peccaturum; sed: Praescit me Deus peccaturum *sine necessitate* vel non peccaturum; et ita sequitur, quia sive peccaveris sive non peccaveris, utrumque sine necessitate erit; quia praescit Deus futurum esse sine necessitate hoc quod erit. C. 2: Nam cum dico: Si (res) erit, necessitate erit; hic sequitur necessitas rei positionem, non praecedit. Idem valet, si sic pronuntietur: Quod erit, ex necessitate erit. Non enim aliud significat haec necessitas, nisi quia quod erit non poterit simul non esse. C. 3: Quapropter, cum dicimus, quia, quod Deus praescit futurum, necesse est esse futurum, non asserimus semper rem esse necessitate futuram; sed rem *futuram* necessitate esse *futuram*. Non enim potest futurum simul non esse futurum. *S. Thom.*, Q. disp. q. 24 de lib. arb. a. 1 ad 13: Ex praescientia Dei non potest concludi, quod actus nostri sint necessarii necessitate *absoluta*, quae dicitur necessitas *consequentis*, sed necessitate *conditionata*, quae dicitur necessitas *consequentiae*. 1, q. 14, a. 13 ad 3: Der Einwand, daß das Vorherwissen Gottes den künftigen (freien) Handlungen die Nothwendigkeit aufpräge, würde gelten, si scitum importaret aliquam *dispositionem subiecto inhaerentem;* dem sei aber nicht so, quia importat *actum scientis*.

Der Mensch vermag die zukünftigen freien Entschlüsse eines andern nur aus gegebenen Momenten mit mehr oder minder Wahrscheinlichkeit zu erschließen. Gott erkennt sie mit absoluter Gewißheit, weil er sie auch unmittelbar oder an sich, nicht bloß in ihrer Ursache, erkennt oder schaut: *S. Thom.* 1, q. 14, a. 13: Quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in se ipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia eius cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse, aeternitas autem tota simul exsistens ambit totum tempus . . . Unde omnia, quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentia-

litatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata. Vgl. unten § 117.

Einzelne Stellen der Heiligen Schrift, in welchen Gott in ungewisser Weise über Vergangenes oder Zukünftiges sich ausspricht, können nicht gegen obige Wahrheit geltend gemacht werden. Es verhält sich damit folgendermaßen: a) Oft ist jene Unbestimmtheit eine nur scheinbare. Das forte oder forsitan in der Vulgata ist nur eine (pleonastische) Uebersetzung des griechischen ἄν in Bedingungssätzen (z. B. Matth. 11, 23; Joh. 4, 10); oder b) die Heilige Schrift bequemt sich in Bezug auf Gott der menschlichen Redeweise an; weil für den Menschen das Zukünftige ungewiß ist, so redet der Heilige Geist zu ihm über Zukünftiges in unbestimmter Weise (*Aug.*, Enarr. in Ps. 2, n. 10: *Nequando* autem *irascatur Dominus*, cum dubitatione positum est, non secundum visionem Prophetae, cui certum est, sed secundum eos ipsos, qui monentur; quia cum dubitatione solent cogitare iram Dei, quibus non aperte revelatur. Hoc ergo sibi ipsi debent dicere: Apprehendamus disciplinam, nequando irascatur Dominus, et pereamus de via iusta); oder c) die Heilige Schrift will andeuten, daß das göttliche Vorherwissen die menschliche Freiheit nicht aufhebe (z. B. Jer. 26, 2: Noli subtrahere verbum, [3] si forte audiant et convertantur unusquisque a via sua mala, et poeniteat me mali, quod cogito facere eis propter malitiam studiorum eorum. Dazu *Hier.*, Comm. i. h. l.: Verbum ambiguum ‚forsitan' maiestati Domini non potest convenire; sed nostro loquitur affectu, ut liberum homini servetur arbitrium, ne ex praescientia eius quasi necessitate vel facere quid vel non facere cogatur); oder d) es handelt sich um bedingte Voraussagungen oder Drohungen, die nach Gottes ewiger Erkenntniß nicht in Erfüllung gehen sollen, wenn eine gewisse (von Gott ebensowohl vorausgewußte) Bedingung eintritt oder nicht eintritt (z. B. Jon. 3, 4. 20).

Im Widerspruch mit der so deutlichen Lehre der Offenbarung vertraten die Socinianer von neuem den auch der natürlichen Gottesidee widersprechenden Irrthum, Gott habe von den zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe nur ein wahrscheinliches, auf Vermuthung beruhendes Wissen. Nur unter dieser Bedingung könne die Freiheit des Menschen gewahrt bleiben. A. Günther stellte es mindestens als zweifelhaft hin, ob Gott den ersten Sündenfall gewiß vorausgesehen habe. Vgl. Vatic. l. c. Schwane, Das göttliche Vorherwissen und seine neuesten Gegner. Münster 1855. Die Lehre vom göttl. Vorherwissen. Katholik 1872—1873.

3. Daß auch das bedingt Zukünftige als solches (*contingentia conditionate futura*) Gegenstand der göttlichen Erkenntniß sei, muß die Vernunft annehmen, weil dasselbe an sich ein Intelligibles ist, das darum dem alles umfassenden göttlichen Verstande nicht verborgen sein kann. Die Offenbarung lehrt diese Wahrheit in unzweideutiger Weise, indem die Heilige Schrift Gott über bedingt Zukünftiges mit aller Bestimmtheit sich aussprechen läßt. Die heiligen Väter berufen sich oft auf diese göttliche Erkenntniß, um das Verhalten Gottes dem Menschen gegenüber (das Walten der göttlichen Vorsehung) zu erklären.

Bedingt Zukünftiges nennt man das, was unter irgend welchen (ursächlich einwirkenden) Bedingungen eintreffen würde. Insbesondere wird dabei an die freien Willensentschlüsse gedacht, die der Mensch unter gewissen Bedingungen (z. B. unter dem Einflusse bestimmter Gnaden oder Versuchungen) fassen würde. Solche nun werden in der Heiligen Schrift mit

Bestimmtheit von Gott vorausgesagt, auch da, wo dieselben wegen Mangels der betreffenden Bedingungen nicht eintreten, also nicht als wirkliche von Gott geschaut werden konnten. Sie waren mithin als bedingt zukünftige mit Gewißheit vorhergesehen.

5 Mos. 7, 3: Filiam tuam non dabis filio eius, nec filiam illius accipies filio tuo: (4) quia seducet filium tuum, ne sequatur me, et ut magis serviat diis alienis: irasceturque furor Domini, et delebit te cito. 1 Kön. 23, 10: Et ait David: Domine Deus Israel, audivit famam servus tuus, quod disponat Saul venire in Ceilam, ut evertat urbem propter me: (11) Si tradent me viri Ceilae in manus eius? et si descendet Saul, sicut audivit servus tuus? Domine Deus Israel, indica servo tuo. Et ait Dominus: Descendet. (12) Dixitque David: Si tradent me viri Ceilae, et viros qui sunt mecum, in manus Saul? Et dixit Dominus: Tradent. (13) Surrexit ergo David et viri eius . . . nuntiatumque est Sauli, quod fugisset David de Ceila, et salvatus esset; quamobrem dissimulavit exire. Vgl. Jer. 28, 14 ff. Weish. 4, 10: Placens Deo factus est dilectus, et vivens inter peccatores translatus est; (11) raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius, aut ne fictio deciperet animam illius. Matth. 11, 21: Vae tibi, Corozain, vae tibi, Bethsaida, quia, si in Tyro et Sidone factae essent virtutes, quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent. (22) Verumtamen dico vobis: Tyro et Sidoni remissius erit in die iudicii quam vobis. Aehnlich V. 23. 24.

Cypr., De mortal. 23: Sed et per Salomonem docet Spiritus Sanctus (Sap. 4, 11. 14) eos, qui Deo placeant, maturius istinc eximi et citius liberari, ne dum in isto mundo diutius immorantur, mundi contactibus polluantur. Aehnlich *Greg. Nyss.*, Or. de infantib. morte immatura sublatis. Als die Dualisten den Einwand erhoben, der im Alten Testament geoffenbarte Gott könne nicht der gute Gott sein, da er ja den Menschen erschaffen habe, obwohl er dessen Sündenfall vorausgesehen, wehrten die kirchlichen Lehrer diesen nicht dadurch ab, daß sie Gott jene Wissenschaft des bedingt Zukünftigen absprachen; vielmehr setzen sie bei ihren Entgegnungen dieselbe als unbezweifelbar voraus. Vgl. *Tert.*, Adv. Marc. II, 5 (oben n. 2). *Hier.*, C. Pel. dial. 3: Interroga eum, cur Iudam elegerit proditorem? Cur ei loculos commiserit, quem furem esse non ignorabat? Vis audire rationem? Deus praesentia iudicat, non futura. Nec condemnat ex praescientia, quem noverit talem fore, qui sibi postea displiceat. Sed tantae bonitatis est et ineffabilis clementiae, ut eligat eum, quem interim bonum cernit et scit malum futurum, dans ei potestatem conversionis et poenitentiae. Aehnlich bemerkt gegen die Semipelagianer der hl. Augustinus (De corr. et gr. 8, 19): De his enim disserimus, qui perseverantiam bonitatis non habent, sed ex bono in malum deficiente bona voluntate moriuntur. Respondeant, si possunt, cur illos Deus, cum fideliter et pie viverent, non tunc de vitae huius periculis rapuit, ne malitia mutaret intellectum eorum (Sap. 4, 11). Utrum hoc in potestate non habuit, an eorum mala futura nescivit? Nempe nihil horum nisi perversissime atque insanissime dicitur. De dono persev. 9, 22: Certe poterat illos Deus, praesciens esse lapsuros, antequam id fieret, auferre de hac vita. N. 23: Sed numquid possumus dicere etiam Tyrios et Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse aut crediturus non fuisse, si fierent? cum eis ipse Dominus attestetur, quod acturi essent magnae humilitatis poenitentiam, si in eis facta essent divinarum illa signa virtutum. Vgl. Ep. 102 (al. 49), q. 2, n. 14: Quid ergo mirum, si tam infidelibus plenum

orbem terrarum Christus prioribus saeculis noverat, ut eis apparere vel praedicari merito nollet, quos nec verbis nec miraculis suis credituros esse praesciebat?

An andern Stellen bekämpft der hl. Augustinus ebenso entschieden den Irrthum, welchen die Semipelagianer an diese Lehre anknüpften, indem sie behaupteten, Gott verleihe oder versage manchen Unmündigen die Gnade der Taufe, oder Erwachsenen die Gnade der Beharrlichkeit, auf Grund von Verdiensten oder Mißverdiensten, die sie bei längerem Leben sich würden erworben haben (conditionate futura). So De dono persev. l. c. n. 22: An eo redituri sumus, ut adhuc disputemus, quanta absurditate dicatur iudicari homines mortuos etiam de his peccatis, quae praescivit eos Deus perpetraturos fuisse, si viverent? Quod ita abhorret a sensibus christianis aut prorsus humanis, ut id etiam refellere pudeat. N. 23: Porro si etiam secundum facta, quae facturi essent, si viverent, mortui iudicantur: profecto quia fideles futuri erant isti (Tyrii et Sidonii), si eis cum tantis miraculis fuisset Evangelium praedicatum, non sunt utique puniendi; punientur autem; falsum est igitur et secundum ea mortuos iudicari, quae facturi essent, si ad viventes Evangelium perveniret. Vgl. De praedest. Sanctor. 12—14. Ep. 194 (al. 105), n. 42; Ep. 225 (Prosper.), n. 5. Vgl. *Boucat*, Theol. Patr. tom. I, tr. 3, diss. 3, a. 1. Auf die vorliegende Frage kann auch bezogen werden *S. Thom.* 1, q. 14, a. 9: Deus scit omnia quaecumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea, quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt quae actu sunt; ea vero quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei vel creaturae; sive in potentia activa sive in passiva; sive in potentia opinandi vel imaginandi vel quocumque modo significandi. Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non sint. Et pro tanto dici potest, quod habet etiam non entium scientiam.

Auch bei der Controverse über die sogen. scientia *media* (§ 43, 6) wurde von den Gegnern dieses Begriffes (den Thomisten) die Erkenntniß des bedingt Zukünftigen an sich Gott nicht abgesprochen; sie bestritten nur, daß Gott es erkennen könne vor und unabhängig von seinen ewigen, dessen Verwirklichung bedingenden Rathschlüssen (decr. subiective absol., obiective conditionata). Ueber die Streitfrage, ob und in welchem Sinne einzelne Thomisten Gott ein nur wahrscheinliches Wissen um das bedingt Zukünftige beigelegt haben, vgl. *Gonet* l. c. disp. 5, a. 1; disp. 6, a. 1. *Bill.* l. c. diss. 6, a. 5. *Tournel.*, Prael. theol. de Deo q. 16, a. 2. Scheeben a. a. O. I, 653.

§ 43.

Die verschiedenen Arten der göttlichen Erkenntniß. Die scientia media.

1. Die unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit der intelligibeln Objecte, welche die an sich schlechthin einfache göttliche Erkenntniß umschließt, hat die Wissenschaft unter eine gewisse Anzahl von Kategorien zusammengefaßt, um dadurch ein bestimmteres Bild jener für die Vernunft immerhin unbegreiflichen Unbegrenztheit des göttlichen Erkennens zu gewinnen. Sie redet demzufolge

von verschiedenen Arten der göttlichen Erkenntniß. Der hier angenommene Unterschied ist mithin ein bloß gedachter (dist. *rationis ratiocinatae*, dist. *virtualis*); nicht auf seiten des göttlichen Erkennens, sondern auf seiten der Erkenntnißobjecte und unserer auf letztere gerichteten Auffassung ist eine wirkliche Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit vorhanden (§ 40, 2. 3).

2. Man unterscheidet die schlechthin nothwendige und die freie oder bedingt nothwendige Erkenntniß Gottes (scientia *absolute necessaria* und sc. *libera* seu *hypothetice necessaria*). Den Gegenstand der erstern bilden das schlechthin nothwendige Wesen Gottes und die mit demselben nothwendig gegebenen Ideen des Endlichen; der Gegenstand der zweiten ist die durch Gottes freien Willen bedingte Wirklichkeit des Endlichen. Wegen dieser verschiedenen Beziehung der Objecte zu den freien Rathschlüssen Gottes wird erstere auch die vorangehende, letztere die nachfolgende Erkenntniß Gottes (sc. *antecedens* vel *consequens*) genannt.

3. Aehnlicher Art ist die Unterscheidung der speculativen und der praktischen Erkenntniß Gottes. Erstere umfaßt die intelligibeln Objecte, welche nicht Gegenstand des göttlichen Wirkens (der Erschaffung, Erhaltung u. s. f.) sind, während letztere die dem göttlichen Wirken voranleuchtende Erkenntniß ist. Zum Bereiche jener gehören mithin nebst dem göttlichen Wesen alle das Endliche betreffenden theoretischen oder speculativen Wahrheiten sowie die endlichen Dinge, welche niemals aus der Möglichkeit des Seins in die Wirklichkeit hinübertreten; zum Bereiche der zweiten alles in der Zeit irgendwie Verwirklichte, insofern Gott die höchste Ursache alles Seins ist und alles regiert (§ 41; 42).

S. Thom. 1, q. 14, a. 16: Deus de se ipso habet scientiam speculativam tantum; ipse enim operabilis non est. De omnibus vero aliis habet scientiam et speculativam et practicam, speculativam quidem quantum ad modum; quidquid enim in rebus nos speculative cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit. Sed de his quae potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur a fine. Sic autem habet practicam scientiam de his, quae secundum aliquod tempus facit. Mala vero licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, in quantum permittit vel impedit vel ordinat ea; sicut et aegritudines cadunt sub practica scientia medici, in quantum per artem suam curat eas. Vgl. De ver. q. 2, a. 8.

4. Die billigende Erkenntniß Gottes (scientia *approbationis*) hat das Gute, das sich des göttlichen Wohlgefallens erfreut, die mißbilligende Erkenntniß (sc. *reprobationis*) hingegen das sittlich Böse zum Inhalte. Diese Unterscheidung kann sowohl auf das mögliche wie auf das wirkliche Endliche, die billigende Erkenntniß sowohl auf das göttliche wie auf das geschöpfliche Thun bezogen werden.

1 Mos. 1, 31: Vidit Deus cuncta, quae fecerat; et erant valde bona. Weish. 9, 9: Tecum sapientia tua, quae novit opera tua, quae et affuit tunc, cum orbem terrarum faceres, et sciebat, quid esset placitum oculis tuis et

quid directum in praeceptis tuis. Von der scientia *approbationis* ist es zu verstehen, wenn die Heilige Schrift sagt, daß Gott die Sünde oder den Sünder nicht kenne (z. B. Matth. 7, 23; 25, 12). *Aug.*, Ep. 215 (al. 47), n. 6: Eas utique vias ambulare debemus, quas novit Dominus, de quibus in Psalmo legitur: *Novit Dominus viam iustorum, et via impiorum peribit* (Ps. 1, 6). Hanc enim non novit Dominus, quia sinistra est. Sicut dicturus est etiam illis ad sinistram constitutis: *Non novi vos* (Matth. 25, 12). Quid est autem quod ille non novit, qui utique novit omnia sive bona hominum sive mala? Sed quid est: *Non vos novi*, nisi: Tales vos ego non feci? Quemadmodum illud quod dictum est de ipso Domino Iesu Christo, quia *non noverat peccatum* (2 Cor. 5, 21), quid est *non noverat*, nisi quia non fecerat? Ac per hoc quod dictum est: *Vias, quae a dextris sunt, novit Dominus*, quomodo intelligendum est, nisi quia ipse fecit vias dextras, id est vias iustorum, quae sunt utique opera bona, quae *praeparavit Deus*, sicut dicit Apostolus, *ut in illis ambulemus?* (Eph. 2, 10.) Vias autem sinistras perversas, id est vias impiorum, non utique novit, quia non eas ipse fecit homini, sed homo sibi. Ueber die Frage, wie Gott das Böse erkenne, siehe *S. Thom.* 1, q. 14, a. 10 (§ 42, 1) und a. 16 (oben n. 3).

5. Die sogen. scientia *visionis* hat das Wirkliche, sowohl das für unsere Auffassung Gegenwärtige wie das Vergangene und Zukünftige, die scientia *simplicis intelligentiae* das bloß Mögliche, welches niemals wirklich wird, zum Gegenstande. Jene umfaßt also auch das göttliche Wesen selbst; in der Regel wird diese Unterscheidung jedoch nur auf das Endliche bezogen.

S. Thom., De ver. q. 2, a. 9 ad 2: Dicitur scientia *visionis* in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur. 1, q. 14, a. 9: Horum quae actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt, et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione exsistens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus et in omnia, quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter. Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt; et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea, quae videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem.

6. Zu den beiden zuletzt genannten Arten der göttlichen Erkenntniß des Endlichen, der scientia *visionis* und der scientia *simplicis intelligentiae*, fügte die nach dem Jesuiten Molina benannte Schule (Ende des 16. Jahrhunderts) als ein zwischen beiden in der Mitte liegendes Glied noch die sogen. scientia *media* hinzu, d. i. die göttliche Erkenntniß des bedingt Zukünftigen, sofern diese als eine den freien göttlichen Rathschlüssen (insbesondere den Gnadenrathschlüssen) vorangehende gedacht wird. Durch diesen letzten Zusatz ist der Ausgangspunkt der Controverse, welche über die scientia *media* zunächst zwischen den Molinisten und den Thomisten geführt wurde, sowie auch der eigentliche Kernpunkt derselben angedeutet. Es handelte sich im Grunde um den Begriff der sogen. wirksamen Gnade

(gratia *efficax*); dieser hängt aber aufs innigste zusammen mit der Frage, wie oder wodurch (quo medio) Gott die zukünftigen freien Entschlüsse des Menschen ewig erkenne. Ihrem Gnadenbegriffe gemäß lehrten die Thomisten, die eigenen ewigen Rathschlüsse Gottes bezüglich seiner Einwirkung auf den menschlichen Willen seien für Gott der Grund und das Mittel jener Erkenntniß, und sie bezogen diesen Satz auch auf die bedingt zukünftigen Entschlüsse des Menschen, welche (deficiente conditione) niemals eintreten. Sie konnten daher in weiterer Consequenz ihrer Principien nicht zugeben, daß in Gott eine seinen eigenen Rathschlüssen (logisch) vorangehende Erkenntniß des Zukünftigen anzunehmen sei. Als Mögliches erkennt Gott alles Zukünftige in seinem Wesen (sc. simpl. intellig.); als zu Verwirklichendes oder nicht zu Verwirklichendes (absolut oder bedingt Zukünftiges) erkennt er es in seinen ewigen Rathschlüssen (sc. visionis). Ein mittleres Glied kann hier keine Stelle finden.

Umgekehrt mußten die Molinisten vermöge ihrer Auffassung der wirksamen Gnade (gratia efficax *ex praeviso voluntatis consensu*) ebenso consequent behaupten, es gebe in Gott eine Erkenntniß des bedingt Zukünftigen (der freien Entschlüsse des Menschen), die wir als eine den göttlichen Gnadenrathschlüssen vorangehende und diesen in gewissem Sinne als Grundlage dienende uns zu denken haben. Wird diese als wirklich angenommen, so ist auch der Name scientia *media* wohl zutreffend. Sie nimmt in dem von uns analogisch gedachten Processe des innern göttlichen Lebens die mittlere Stelle ein zwischen der nothwendigen abstracten Erkenntniß des Möglichen (sc. simpl. intell.) und der auf Gottes freien Rathschlüssen beruhenden Erkenntniß des Wirklichen (sc. visionis); ihr Object sind die zukünftigen freien Willensbewegungen des Geschöpfes, nicht ihrer abstracten Möglichkeit und auch nicht ihrer Wirklichkeit nach betrachtet, sondern sofern sie unter gewissen, theils von Gott theils von den Geschöpfen möglicherweise zu setzenden Bedingungen in Wirklichkeit treten würden (conditionate futura). Der eigenthümliche Charakter dieser Erkenntniß prägt sich am klarsten aus, wenn man sie auf die bedingt zukünftigen Entschlüsse des Menschen bezogen denkt, welche (def. conditione) nie wirklich werden. Daher wird auch häufig ihr Begriff nur unter diesem Gesichtspunkte erklärt.

So z. B. *Petav.*, De Deo IV, 8, 1: Iam una eademque Dei scientia, prout suo quaeque res genere censentur, ita nomen habet diversum. Itaque alia *simplicis intelligentiae* vocatur in scholis, quae res numquam orituras simplici velut notitia complectitur, hoc est, nullo eas optantis nutu voluntatis implicitas. Alia *visionis* scientia dicitur, qua res aliquo tempore futuras, iamque veluti deliberatas ac decretas contemplatur Deus ... n. 2: Praeter duas igitur, quarum una res numquam futuras, altera res solas futuras propositas habet, *mediam* quandam plerique constituunt, quae sit rerum contingentium, ac numquam futurarum, quae, si certa conditio poneretur, essent aliquando futurae: tametsi neque conditio ipsa, neque quod ex ea nexum est et consequens, ullo modo sit futurum. Es ist klar, daß eine nähere Erörterung dieser Controverse in die Gnadenlehre gehört (siehe § 117, 2). Ueber das Geschichtliche vgl. K. Werner, Der hl. Thomas von Aquino III, 389 ff.

II. Das göttliche Wollen.

Erster Artikel.

Die physischen Vollkommenheiten des göttlichen Willens.

§ 44.

Die absolute Vollkommenheit des göttlichen Willens im allgemeinen. Die Willensaffecte. Die Liebe Gottes.

1. Daß Gott ein wollendes Wesen sei, lehrt die Heilige Schrift ausdrücklich, indem sie den Willen Gottes als das Princip aller göttlichen Offenbarungen, der natürlichen wie der übernatürlichen, als den letzten Grund alles Seins und Lebens der Geschöpfe bezeichnet. Für die Vernunft ist dieser Satz mit der Idee Gottes als eines absolut vollkommenen Geistes sowie mit der Idee Gottes als des Schöpfers, Ordners und Lenkers der Welt nothwendig gegeben.

Vatic. l. c. (§ 30, 2): Deum ... intellectu ac *voluntate* omnique perfectione *infinitum*.

Ps. 134, 6: Omnia, quaecumque voluit, Dominus fecit in coelo et in terra, in mari et in omnibus abyssis. Eph. 1, 5: Qui (Deus) praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suae, ... (11) qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae. Vgl. Matth. 6, 10 u. a. St.

2. In Bezug auf die Beschaffenheit des göttlichen Wollens im allgemeinen gelten zunächst dieselben Bestimmungen, welche bezüglich der Erkenntniß Gottes oben (§ 40, 2) dargelegt wurden. Sie ergeben sich auch hier aus der absoluten Vollkommenheit, Actualität und Einfachheit des göttlichen Wesens.

Wie alle übrigen Attribute, so ist auch dieses von dem Wesen Gottes nicht reell verschieden (§ 32; 36). Darum darf der Wille oder das Wollen in Gott nicht als bloße Potenz, sondern nur als schlechthin actuelles Wollen gedacht werden, und zwar als ein ewiges, unveränderliches, das keiner Entwicklung unterliegt noch auch durch Außergöttliches bedingt ist, sondern wie das göttliche Wesen schlechthin in sich selbst gründet und ewig in sich und durch sich selbst vollendet ist. Ferner ist das göttliche Wollen in demselben Sinne ein schlechthin einfaches wie das göttliche Erkennen (§ 40, 2. 3). Es umfaßt alle Objecte, auf die es gerichtet ist, sowohl das göttliche Wesen selbst wie das Endliche, mit einem einzigen Willensacte. Für die Vernunft ist auch das göttliche Wollen sowohl an sich wie hinsichtlich der Art und Weise seiner Bethätigung ein unbegreifliches Geheimniß.

S. Thom. 1, q. 19, a. 1: Oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus; et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum esse est suum velle. Ibid. a. 2 ad 4: Sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno, ita velle divinum est unum et simplex, quia multa

non vult nisi per unum, quod est bonitas sua (siehe § 66). Ibid. a. 7: Voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est, quod aliud est mutare voluntatem et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle, quod nunc fiat hoc et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle, quod prius non voluit, vel desineret velle, quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi praesupposita mutatione vel ex parte cognitionis vel circa dispositionem substantiae ipsius volentis. Cum enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. Uno modo sic, quod de novo incipiat sibi illud esse bonum, quod non est absque mutatione eius. . . . Alio modo sic, quod de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset. . . . Ostensum est autem supra, . . . quod tam substantia Dei quam eius scientia est omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem eius omnino esse immutabilem (siehe § 36, 3—5).

3. Wenn die Heilige Schrift Gott vielfach Willensaffecte oder Leidenschaften beilegt und das göttliche Wollen als ein durch dieselben bedingtes darstellt, so sind solche Aeußerungen als Anthropomorphismen zu betrachten, welche nicht buchstäblich, sondern in einem höhern oder metaphorischen, der Idee Gottes entsprechenden Sinne gedeutet werden müssen. Es ist dabei nicht an wirkliche Willensaffecte oder Leidenschaften zu denken; solche sind in Gott vermöge der absoluten Actualität seines Wollens und der schlechthinigen Einfachheit seines geistigen Wesens nicht denkbar. Die Heilige Schrift bezeichnet vielmehr an solchen Stellen mit dem Namen einer menschlichen Leidenschaft irgend eine Seite der göttlichen Willensthätigkeit. Dies gilt namentlich auch von den Gott beigelegten Affecten der Liebe und des Hasses.

Von sinnlichen Affecten oder von theils sinnlichen theils geistigen Gemüthsbewegungen (passiones) kann selbstverständlich in Gott, als dem absoluten Geiste, nicht die Rede sein. Man könnte zunächst nur an rein geistige oder bloße Willensaffecte denken. Aber auch diese würden größtentheils schon darum mit dem Wesen Gottes streiten, weil sie ihrem Begriffe nach eine Unvollkommenheit oder Veränderlichkeit des mit ihnen Behafteten voraussetzen, so die Affecte des Begehrens oder Verlangens, der Hoffnung, der Furcht, der Trauer, des Zornes, der Reue.

Aug., Conf. I, 4: Amas, nec aestuas; zelas, et securus es; poenitet te, et non doles; irasceris, et tranquillus es. *S. Thom.* 1, q. 19, a. 1 ad 2: Voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem; quae licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat, quae non habet; sed etiam ut amet, quod habet, et delectetur in illo; et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quae semper habet bonum, quod est eius obiectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam.

Die Aeußerungen der Heiligen Schrift über Gottes Zorn sind daher metaphorisch zu deuten; sie bezeichnen das Verhalten oder Wirken Gottes der geschöpflichen Sünde gegenüber. *Ambr.*, De Noë et arca 4: Neque enim Deus cogitat sicut homines, ut aliqua ei nova succedat sententia; neque irascitur quasi mutabilis; sed ideo haec leguntur, ut exprimatur peccatorum nostrorum acerbitas, quae divinam meruit offensam, tamquam eo usque increverit culpa, ut etiam Deus, qui naturaliter non movetur aut ira aut odio aut passione ulla, pro-

vocatus videatur ad iracundiam. *Aug.*, Enchir. 33: Cum autem Deus irasci dicitur, non eius significatur perturbatio, qualis est in animo irascentis hominis, sed ex humanis motibus translato vocabulo, vindicta eius, quae non nisi iusta est, irae nomen accepit. De div. 83 QQ. 52: Divinae scripturae a terreno et humano sensu ad divinum et coelestem nos erigentes, usque ad ea verba descenderunt, quibus inter se stultissimorum etiam utitur consuetudo. Itaque earum etiam affectionum nomina, quas animus noster patitur, quas longissime a Deo esse seiunctas iam, qui melius sapit, intelligit, non dubitaverunt illi viri, per quos locutus est Spiritus Sanctus, opportunissime in libris ponere. Ut verbi gratia, quoniam difficillimum est, ut homo aliquid vindicet sine ira, vindictam Dei, quae omnino sine ista perturbatione fit, iram tamen vocandam iudicaverunt. . . . Hoc modo igitur, quoniam mutare coeptum aliquod et in aliud transferre non facile solemus nisi poenitendo, quamquam divina providentia serena mente intuentibus appareat cuncta certissimo ordine administrare, accommodatissime tamen ad humilem humanam intelligentiam ea, quae incipiunt esse, neque perseverant quantum perseveratura sperata sunt, quasi per poenitentiam Dei dicuntur ablata.

Mithin ist auch die Reue Gottes nur von einer (ewig bestimmten oder gewollten) Aenderung in den Wirkungen oder Objecten seines Wollens zu verstehen. Vgl. *Aug.*, De divers. quaest. II, 2, 2: Quis est enim hominum, cui non occurrat, in Deo cuncta praesciente poenitentiam esse non posse? . . . N. 4: Quapropter cum legimus etiam Deum dicentem: *Poenitet me*, consideremus, quod esse soleat in hominibus opus poenitendi. Procul dubio reperitur voluntas mutandi; sed in homine cum dolore animi est; reprehendit enim in se, quod temere fecerat. Auferamus ergo ista, quae de humana infirmitate atque ignorantia veniunt, et remaneat solum velle, ut non ita sit aliquid, quemadmodum erat; sic potest aliquantum intimari menti nostrae, qua regula intelligatur, quod poenitet Deum. Cum enim poenitere dicitur, vult non esse aliquid, sicut fecerat ut esset; sed tamen et cum ita esset, ita esse debebat; et cum ita esse iam non sinitur, iam non debet ita esse, perpetuo quodam et tranquillo aequitatis iudicio, quo Deus cuncta mutabilia incommutabili voluntate disponit. *S. Thom.* 1, q. 3, a. 2 ad 2: Ira et huiusmodi attribuuntur Deo secundum similitudinem effectus; quia enim proprium est irati punire, eius punitio ira metaphorice vocatur.

4. Am häufigsten ist in der Heiligen Schrift von der Liebe und dem Hasse Gottes die Rede. Auch darunter haben wir uns nicht irgend welche den menschlichen analoge Willensstimmungen, sondern rein geistige, absolut vollkommene Willensthätigkeiten zu denken, oder vielmehr die eine einfache und ewige Activität des göttlichen Wesens je in ihren verschiedenen Beziehungen zu sich selbst und zu den Geschöpfen.

S. Thom. 1, q. 20, a. 1: Necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis et cuiuslibet appetitivae virtutis est amor. Cum enim actus voluntatis et cuiuslibet appetitivae virtutis tendant in bonum sicut in propria obiecta, bonum autem principalius et per se sit obiectum voluntatis et appetitus, malum autem secundario et per aliud, in quantum scilicet opponitur bono, oportet naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitus, qui respiciunt bonum, eis qui respiciunt malum, ut gaudium quam tristitiam, et amorem quam odium. Semper enim quod est per se, prius est eo, quod est

per aliud. Rursus quod est communius, naturaliter est prius. . . . Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum sive non habitum; unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus; et propter hoc omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem quasi primam radicem. . . . Unde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem. Ibid. ad 1: Amor igitur et gaudium et delectatio secundum quod significant actus appetitus sensitivi, passiones sunt; non autem secundum quod significant actus appetitus intellectivi; et sic ponuntur in Deo. Unde dicit Philos. in 7 Ethic. c. ult. ad fin., quod *Deus una et simplici operatione gaudet;* et eadem ratione sine passione amat.

Näheres über die Liebe Gottes siehe unten § 50, 1. Die Aeußerungen der Heiligen Schrift über Gottes Haß (Pſ. 5, 7; Weish. 14, 9; Spr. 15, 9 u. ſ. f.) ſind in ähnlicher Weiſe zu erklären. Es wird damit das Verhalten Gottes der geſchöpflichen Sünde gegenüber, wie ſolches mit ſeiner Liebe zu ſich ſelbſt als dem höchſten Gute oder mit ſeiner Heiligkeit nothwendig gegeben iſt, bezeichnet. Siehe § 48.

Die poſitiven Vollkommenheiten des göttlichen Willens theilen wir nach der Analogie des menſchlichen Willens ein in phyſiſche und moraliſche. Zu jenen rechnen wir außer den oben bereits genannten (n. 1) insbeſondere die Freiheit und die Allmacht.

§ 45.

Die Freiheit Gottes.

1. Die Offenbarung legt Gott ausdrücklich Willensfreiheit bei in Bezug auf ſeine Thätigkeiten nach außen, nicht aber in Bezug auf die ſogen. immanenten Thätigkeiten, welche mit der abſoluten Vollkommenheit ſeines Weſens nothwendig gegeben ſind, wie die Selbſterkenntniß, die Selbſtliebe Gottes und die Relationen der göttlichen Perſonen zu einander (§ 41; 47; 53, 3; 56).

Die kirchlichen Lehrbeſtimmungen ſiehe bei den einzelnen Offenbarungen oder Werken Gottes nach außen; ebendaſelbſt auch die Beweisſtellen aus der Heiligen Schrift und der Tradition. Siehe § 65; 71; 93.

Hier möge zunächſt nur der Begriff der göttlichen Freiheit näher erklärt werden.

2. Auf dem Gebiete der geſchaffenen Geiſter verſtehen wir unter Freiheit die dem Willen eigenthümliche Fähigkeit der Selbſtbeſtimmung oder der Herrſchaft über ſeine Entſchlüſſe. Dieſer Begriff ſchließt ein negatives Moment in ſich: die Abweſenheit innerlicher Nöthigung des Willens (libertas a *necessitate intrinseca;* indifferentia), und ein poſitives Moment: das Vermögen der Wahl (vis *electionis*) oder der Selbſtbeſtimmung zum Wollen oder Nichtwollen ſowie bezüglich der Objecte des Wollens (indifferentia *activa;* liberum *arbitrium*). So gewiß dieſe Freiheit eine poſitive Vollkommenheit und ein Werk des Schöpfers iſt, ebenſo gewiß muß dieſelbe auch Gott ſelbſt innewohnen. Jedoch muß der Begriff der göttlichen Freiheit entſprechend der abſoluten Weſensvollkommenheit Gottes aufgefaßt werden. Unter dieſem Geſichtspunkte ergeben ſich folgende Unterſchiede zwiſchen der geſchöpflichen Freiheit und der Freiheit Gottes:

a) Wie das Wollen an sich, so kann auch die Freiheit Gottes nicht als eine bloße Fähigkeit oder als ein Vermögen, das nach und nach erst in einzelnen Acten zur Entfaltung gelangte, gedacht werden. Gottes Wollen ist ein ewiger und einziger Willensact (§ 44, 2); die Freiheit Gottes kann mithin nur eine Vollkommenheit dieses ewigen und an sich nothwendigen Actes sein. Sie kann nur darin bestehen, daß dieser Act, welcher das göttliche Wesen selbst nothwendig umfaßt (§ 47, 2), auch auf Außergöttliches als sein Thätigkeitsobject gerichtet ist, während er, unbeschadet der Vollkommenheit des göttlichen Wesens, auch nicht auf dasselbe oder auf anderes gerichtet sein könnte. Dieser Relation zwischen Gott und der Creatur liegt also eine der freien Selbstbestimmung des geschöpflichen Willens analoge Selbstbestimmung des göttlichen Willens als Ursache zu Grunde.

b) Diese Selbstbestimmung Gottes ist als eine ewige und weder der absoluten Vollkommenheit noch der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens widerstreitende zu denken. Es geht derselben nicht, wie im geschaffenen Geiste, ein Zustand der Unbestimmtheit des Wollens oder des Schwankens voraus; auch kann die Bestimmtheit (das bestimmte Wollen), welche der göttliche Wille durch sie besitzt, nicht einer andern (einem andern Entschluß) jemals weichen, wie das wiederum beim Geschöpfe der Fall ist. Es wird in dem Wesen und Wollen Gottes auch dadurch keinerlei Veränderlichkeit begründet, daß er sowohl für den einen wie für den andern von zwei Gegensätzen, z. B. Erschaffung oder Nichterschaffung der Welt, ewig sich selbst hätte bestimmen können. Weder die Ausführung des einen noch die des andern Willensentschlusses würde mit einer Rückwirkung auf das göttliche Wesen verbunden sein. Es würde ferner in dem einen wie in dem andern Falle das göttliche Wollen, in sich oder seinem Beweggrunde und Endzwecke nach betrachtet, wesentlich dasselbe sein. Die Verschiedenheit wäre nur auf seiten der transcendenten Wirkungen des göttlichen Wollens (des Endlichen) zu suchen. In beiden Fällen würde der Endzweck und Beweggrund oder das um seiner selbst willen unwandelbar gewollte Object des göttlichen Willens das eigene Wesen Gottes sein (§ 66).

c) Endlich ist es durch die absolute Vollkommenheit Gottes sowie durch die mit seinem Wesen nothwendig gegebene Liebe Gottes zu sich selbst ausgeschlossen, daß seine Freiheit auch als Vermögen der Wahl zwischen gut und bös erscheine. Daß dies beim Geschöpfe der Fall ist, solange es in statu viatoris sich befindet, ist nicht durch das Wesen seiner Freiheit, sondern durch die sittliche Unvollkommenheit seines Willens und seiner ganzen Natur bedingt (§ 81, 4). Gott liebt sich selbst nothwendig als das höchste Gut; er selbst ist in allem das Endziel und mithin auch die Regel und Richtschnur seines Wollens. Darum ist alles, was Gott will, nothwendig gut. Das Böse kann er nicht wollen; aber daraus folgt nicht, daß er das (endliche) Gute, welches er thatsächlich will, mit Nothwendigkeit wolle. Es ist ebensowohl denkbar, daß er es nicht wolle oder anderes wolle.

d) Die Freiheit Gottes in Bezug auf seine Offenbarungen nach außen oder in Bezug auf das Endliche ist für die menschliche Vernunft ein ebenso

unbegreifliches Geheimniß wie das göttliche Wesen und Wollen. Wir können dieselbe nur durch die negative Bestimmung näher erklären, daß Gott des Endlichen weder zur Vollkommenheit seines Wesens noch zur Vollkommenheit seiner Selbsterkenntniß oder Selbstliebe, mithin auch nicht zur Vollendung seiner Glückseligkeit bedürfe, daß also keinerlei innerliche Nöthigung ihn bestimmt habe, Endliches zu schaffen und an dem Geschaffenen die übrigen Offenbarungen seiner Wesensvollkommenheiten zu vollziehen.

S. Thom. 1, q. 19, a. 3: Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium absolute; non tamen hoc est verum de omnibus quae vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium eius obiectum. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem; sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale obiectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est, ut in eum tendat. Alia autem a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest. . . . Unde cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute, et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari. Ibid. ad 2: Licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea, quae vult propter bonitatem suam, quia bonitas eius potest esse sine aliis. Ibid. a. 10: Liberum arbitrium habemus respectu eorum, quae non necessario volumus, vel naturali instinctu. . . . Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate, ut supra ostensum est (a. 3), respectu illorum, quae non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet. Ibid. ad 2: Cum malum dicatur per aversionem a bonitate divina, per quam Deus omnia vult, . . . manifestum est quod impossibile est eum malum culpae velle; et tamen ad opposita se habet, in quantum velle potest hoc esse vel non esse. Die Leugnung der Freiheit Gottes beruht entweder auf einer pantheistischen Weltanschauung oder schließt doch den Pantheismus als nothwendige Consequenz in sich. Ueber die religiös-praktische Bedeutung der in Rede stehenden Lehre bemerkt treffend Tournely (Prael. theol. de Deo q. 17, a. 4, concl. 1): Et vero si ea, quae Deus efficit extra se, quadam compulsus necessitate faceret, nulla debita foret laus misericordiae, quam erga nos exercet, nulla gratiarum actio, nulla gratitudo ipsi rependenda propter beneficia ab ipso in nos derivata, nihil ab eo sperandum foret, nihilque petendum. Ad quid enim et nostrae ad Deum preces et Dei ad nos adhortationes et commonitiones, si fatali quadam necessitate bona vel mala immitteret? Näheres siehe § 65.

§ 46.

Die Allmacht Gottes.

1. Unter der Allmacht des göttlichen Willens versteht man die Unbegrenztheit seiner Kraft oder Wirkungsfähigkeit. Letztere reicht ebenso weit, als das göttliche Wollen reicht oder möglicherweise reichen könnte.

Weder außer seinem eigenen Wesen noch auch in seiner eigenen Willenskraft kann Gott einem unüberwindlichen Hindernisse für sein Wollen und Wirken begegnen. Die Kraft (potentia *activa*) seines Willens ist ebenso unendlich wie sein Wesen, aber auch ebenso absolut vollkommen. Darum bedeutet die Allmacht Gottes nicht so viel als Regellosigkeit und Willkür; sie besagt nicht, daß Gott auch das Unmögliche, in sich Widersprechendes oder Böses zu wirken fähig sei. Gott ist allmächtig, heißt vielmehr nur: alles, was Gegenstand des göttlichen Wollens ist oder sein kann, das vermag Gott auch zu wirken. In diesem Sinne lehrt auch die Heilige Schrift, es sei für Gott nichts schwer oder unmöglich.

Later. IV, c. 1: Deus ... *omnipotens*. Vatic. Sess. 3, c. 1 (§ 32, 2). Cat. Rom. P. I, c. 1, q. 12: Neque vero, cum omnia Deus possit, mentiri tamen aut fallere aut falli aut peccare aut interire aut ignorare aliquid potest. Haec enim in eam naturam cadunt, cuius imperfecta actio est; Deus vero, cuius perfectissima semper est actio, ideo haec non posse dicitur, quia posse ea infirmitatis est, non summae et infinitae omnium rerum potestatis, quam ille habet. Ita igitur Deum omnipotentem esse credimus, ut ab eo tamen longe omnia abesse cogitemus, quae perfectae eius essentiae maxime coniuncta et convenientia non sunt.

1 Mos. 17, 1: Ego Deus omnipotens. 43, 14; 18, 14: Numquid Deo quidquam est difficile? 4 Mos. 11, 23; Job 42, 1: Respondens autem Iob Domino, dixit: (2) Scio, quia omnia potes, et nulla te latet cogitatio. Weish. 12, 18: Subest enim tibi, cum volueris, posse. Matth. 19, 26: Aspiciens autem Iesus dixit illis: Apud homines hoc impossibile est, apud Deum autem omnia possibilia sunt. Luc. 1, 37: Non erit impossibile apud Deum omne verbum.

Aug., Enchir. 96: Neque enim ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult potest, nec voluntate cuiuspiam creaturae voluntatis omnipotentis impeditur effectus. *S. Thom.* 1, q. 25, a. 2: Cum ipsa essentia divina, per quam Deus agit, sit infinita, ... sequitur quod eius potentia sit infinita. Ibid. a. 3: Quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul; hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Ibid. ad 2: Peccare est deficere a perfecta actione; unde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiae; et propter hoc Deus peccare non potest, quia est omnipotens.

2. Die Willenskraft und Wirkungsfähigkeit des Geschöpfes haben wir uns zunächst als bloße Potenz oder als habituelle Vollkommenheit zu denken, welche dem Gesetze der Entwicklung und der Veränderlichkeit unterworfen und vom Willen selbst reell verschieden ist. In Gott dagegen ist die Willensmacht ebensowenig von seinem Willen wie von seinem Wesen verschieden; sie ist wie dieses schlechthin actuell, ewig und unveränderlich. Hieraus folgt nicht (wie Origenes meinte), daß Gott auch nothwendig und ewig nach außen wirken müsse. Die Macht des göttlichen Willens ist an sich ebenso-

wenig durch das Endliche bedingt wie der Wille und das Wesen Gottes. Auch ohne jede Offenbarung nach außen würde Gott seine Allmacht vollkommen in sich selbst besitzen und genießen; daher bestimmt Gott mit Freiheit darüber, ob und in welcher Weise er dieselbe dem Endlichen gegenüber bethätigen wolle. Darum ist es auch häretisch, zu lehren, die göttliche Allmacht habe nur das wirken können, was sie thatsächlich in der gegenwärtigen Welt gewirkt hat. Damit wird ebensowohl die Freiheit wie die Allmacht Gottes geleugnet; denn letztere kann nicht in irgend einem ihrer Werke sich erschöpfen. Diese sind in sich immer endlicher Natur; Gottes Macht und Weisheit aber sind unendlich.

Cap. *Abael.* ab *Innoc. II.* damn. n. 7: Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere vel eo modo tantum vel eo tempore, quo facit, et non alio (§ 65, 1).

Matth. 3, 9: Potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae. 26, 53: An putas, quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones angelorum?

Aug., De nat. et gr. 7: Quia enim Dominus Lazarum suscitavit, sine dubio potuit; quia vero Iudam non suscitavit, numquid dicendum est: non potuit? Potuit ergo, sed noluit. Nam si voluisset, eadem etiam hoc potestate fecisset; quia et Filius quos vult, vivificat. Serm. 213 (al. 119, de temp.) c. 1: Omnipotens est ad facienda maiora et minora, ... magnus in magnis, nec parvus in minimis. Postremo omnipotens est ad facienda omnia, quae facere voluerit.

Freilich ist auch das freie Wollen Gottes an die absolute Vollkommenheit seines Wesens gebunden, oder vielmehr allzeit eine Offenbarung derselben; daher kann Gott nur solches wirken, was seiner Wesensvollkommenheit angemessen ist. Aber hieraus folgt nicht, daß nur eine einzelne, bestimmte Welt und Weltordnung von Gott habe verwirklicht werden können, oder daß die wirkliche Welt die einzig mögliche sei. Letzteres behauptet der sogen. Optimismus (siehe § 67, 2). *Est.*, I. Sent. d. 43, § 1: Haec ergo duo, nempe libertas voluntatis divinae et infinitudo sapientiae eius, prorsus et evidenter convincunt et posse Deum multa facere, quae non facit, et ea quae facit, omittere. Ibid. § 2: Quamvis non possit Deus nisi sapienter et iuste agere, ideoque verum sit aliquo sensu, quod agat necessitate sapientiae et iustitiae, quia nimirum, si quid agat, necessarium est, ut sapienter et iuste agat; non tamen per sapientiam suam et iustitiam (quam hoc loco intelligimus rectitudinem, quae vitium excludat) ulla necessitate alligatus est ad certum agendi modum et ordinem, quandoquidem et infinita alia agere potest, quae si ageret, sapienter et iuste ageret. Huiusmodi sunt autem, quaecumque sunt in Dei potentia. Nam ut ait *S. Thomas* (1, q. 25, a. 5), divina sapientia totum posse potentiae comprehendit.

Wenn Gott gar nicht nach außen wirkte, würde doch seine Allmacht keine müßige oder zwecklose Vollkommenheit sein. Müßig oder überflüssig ist eine Kraft, welche keinem Zwecke dient, oder welche den Zweck nicht erfüllt, auf den sie von Natur hingerichtet ist. Der Zweck alles Wollens und Wirkens Gottes ist die innere Herrlichkeit seines eigenen Wesens (siehe § 66). Der Zweck der göttlichen Allmacht ist also ewig dadurch verwirklicht, daß sie eine Vollkommenheit des göttlichen Wesens ist und als solche von Gott erkannt und in seligem Genusse besessen wird.

§ 47.

Die verschiedenen Arten des göttlichen Wollens.

1. Das in sich schlechthin einfache Wollen Gottes umfaßt eine große Mannigfaltigkeit von Objecten und bringt auf dem Gebiete des Endlichen die verschiedensten Wirkungen hervor. Mit Rücksicht darauf unterscheiden wir ein mehrfaches göttliches Wollen (dist. *rationis ratiocinatae*) in dem nämlichen Sinne, in welchem wir von verschiedenen Arten der göttlichen Erkenntniß reden (§ 43).

Man unterscheidet ferner das göttliche Wollen an sich von der Offenbarung desselben nach außen. Jenes nennt man voluntas *beneplaciti*, diese voluntas *signi*.

Es werden dann weiterhin die Mittel dieser Offenbarung (*signa* voluntatis divinae) auf fünf Hauptbegriffe zurückgeführt: Prohibitio, praeceptum, consilium, operatio, permissio. Vgl. *S. Thom.* 1, q. 19, a. 12. Ibid. a. 11: Id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphorice in Deo voluntas dicitur; sicut cum aliquis praecipit aliquid, signum est, quod velit illud fieri. Unde praeceptum divinum quandoque metaphorice voluntas Dei dicitur, secundum illud Matth. 6, 10. . . . Et ideo in Deo distinguitur voluntas proprie et metaphorice dicta. Voluntas enim proprie dicta vocatur voluntas beneplaciti; voluntas autem metaphorice dicta est voluntas signi, eo quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.

2. Mit Rücksicht also auf die Verschiedenheit der Objecte und der Wirkungen unterscheidet man das nothwendige und das freie göttliche Wollen (voluntas Dei *necessaria* und *libera*). Erstere Eigenschaft kommt demselben zu, sofern es das göttliche Wesen selbst zum Gegenstande hat. Die Selbstliebe Gottes ist mit der absoluten Vollkommenheit Gottes und seiner vollkommenen Selbsterkenntniß nothwendig gegeben. Frei ist das göttliche Wollen, sofern es sich auf das Endliche als ein zu verwirklichendes bezieht. Die Ideen des Endlichen sowie die Möglichkeit desselben fallen unter den Bereich der nothwendigen Selbstliebe Gottes, weil sie mit zu dem innern Reichthum des göttlichen Wesens gehören.

S. Thom., C. Gent. I, 82: Voluntas Dei uno et eodem actu vult se et alia; sed habitudo eius ad se est necessaria et naturalis; habitudo eius ad alia est secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria.

3. Ferner unterscheidet man den vorangehenden und den nachfolgenden Willen Gottes (vol. Dei *antecedens* und *consequens*). Jener hat die für die Menschheit von Gott bestimmte Heilsordnung im allgemeinen, dieser die Ausführung derselben in Bezug auf den Einzelnen zum Inhalte. Kraft des vorangehenden Willens will Gott das ewige Heil aller Menschen und bereitet für alle die dazu nothwendigen Mittel; kraft des nachfolgenden Willens theilt er den Einzelnen die ewige Glückseligkeit oder die ewige Verdammniß zu, je nachdem sie selbst auch durch guten oder schlechten Gebrauch

ihrer Freiheit und der Gnade Gottes das eine oder das andere gerechterweise vor Gott verdienen. Daher nennen die heiligen Väter den vorangehenden Willen Gottes (welcher der freien Selbstbethätigung des Menschen, nach unserer Auffassungsweise, vorangeht oder noch keine Rücksicht darauf nimmt) den Willen seiner Güte; den nachfolgenden Willen (der bezüglich der freien Selbstbethätigung des Menschen gerechtes Urtheil übt) den Willen seiner Gerechtigkeit.

Diese Unterscheidung findet sich schon bei *Chrys.*, In Gen. hom. 1. Vgl. *Ioan. Dam.*, De fide orth. II, 29. Dial. c. Man. 79. *S. Thom.*, I. Sent. d. 46, q. 1, a. 1: Dicendum secundum *Damascenum*, quod voluntas Dei est duplex, scil. antecedens et consequens; et hoc contingit non ex aliqua diversitate voluntatis divinae, sed propter diversas conditiones voliti. Potest enim in unoquoque homine considerari natura eius et aliae circumstantiae ipsius, ut quod est volens et praeparans se ad salutem, vel etiam repugnans et contrarie agens. Si ergo in homine tantum natura ipsius consideretur, aequaliter bonum est omnem hominem salvari, quia omnes conveniunt in natura humana; et cum omne bonum sit volitum a Deo, hoc etiam Deus vult. Et hoc vocatur voluntas *antecedens*, qua omnes homines salvos fieri vult.... Et huiusmodi voluntatis effectus est ipse ordo naturae in finem salutis et promoventia in finem omnibus communiter proposita, tam naturalia quam gratuita, sicut potentiae naturales, praecepta legis et huiusmodi. — Consideratis autem omnibus circumstantiis personae, sic non invenitur de omnibus bonum esse quod salvantur: bonum enim est eum, qui se praeparat et consentit, salvari per largitatem gratiae divinae; nolentem vero et resistentem non bonum est salvari, quia iniustum est. Et quia hoc modo se habet aliquid ad hoc, quod sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc, quod sit bonum, ideo istum hominem sub istis conditionibus consideratum non vult Deus salvari, sed tantum istum qui est volens et consentiens. Et hoc dicitur voluntas *consequens*, eo quod praesupponit praescientiam operum, non tamquam causam voluntatis, sed quasi rationem voliti.

4. Mit der eben genannten hängt nun wieder zusammen die Unterscheidung des absoluten und des bedingten (vol. Dei *absoluta* und *conditionata*), des wirksamen und des unwirksamen göttlichen Wollens (vol. Dei *efficax* und *inefficax*). Das vorangehende Wollen Gottes in Bezug auf das menschliche Heil erscheint uns als ein bedingtes, sofern die Zuwendung der ewigen Seligkeit an die Bedingung der freien Mitwirkung des Menschen geknüpft ist, während z. B. der göttliche Schöpferwille als ein unbedingter erscheint. Ebenso tritt unserer Auffassung dieser letztere als ein durchaus wirksamer, von dem beabsichtigten Erfolge begleiteter entgegen, während anderseits der universale Heilswille Gottes in Bezug auf viele Einzelne des Erfolges zu entbehren scheint. Auch hier handelt es sich in der That nur um eine Verschiedenheit der von Gott gewollten Objecte oder um eine verschiedene Beziehung des Geschöpfes zu Gott, da ja das göttliche Wollen in sich weder ein bedingtes noch ein ohnmächtiges sein kann, das den beabsichtigten Zweck nicht erreicht. So ist denn das menschliche Heil von Gott ewig gedacht und gewollt als ein durch die freie Selbstbethätigung

des Menschen mitbedingtes, nicht als ein durch seine Allmacht allein zu verwirklichendes, wie z. B. die Schöpfung. Ebenso will Gott die einzelnen Momente des menschlichen Lebens, welche als Mittel zur Erreichung des ewigen Heiles dienen, in gleichem Sinne als durch seine Gnade, aber auch durch den freien Willen des Menschen zu verwirklichende, und zwar so, daß dieser den Einwirkungen der Gnade auch widerstreben kann. Geschieht nun letzteres, so erscheint uns wiederum das göttliche Wollen als ein unwirksames, welches den Zweck, auf den es hinzielte, nicht wirklich erreicht. In Wahrheit aber ist das göttliche Wollen auch in diesen Fällen ein wirksames. Vor allem erfüllt sich auch hier der höchste Endzweck alles göttlichen Wollens; auch das den Absichten Gottes widerstrebende Geschöpf muß doch der Verherrlichung Gottes dienen, indem es dessen strafende Gerechtigkeit (bezw. seine Barmherzigkeit) an sich erfährt; es kann sich der vom Schöpfer aller Dinge festgesetzten Weltordnung nicht entziehen. Aber auch der nächste Zweck des göttlichen Wollens wird in solchen Fällen nicht vereitelt. Dieser beschränkt sich in Wahrheit darauf, dem Menschen eine gottgefällige freie Selbstentscheidung zu ermöglichen und zu derselben anzuregen; dabei sollte dem Menschen die Möglichkeit des Widerstrebens nicht benommen werden. Wäre es Gottes Absicht gewesen, die freie Selbstentscheidung des Menschen unbedingt herbeizuführen (durch wirksame Gnaden), so würde die göttliche Allmacht auch in dem freien Willen des Menschen kein unüberwindliches Hinderniß gefunden haben. Hieraus ergibt sich, daß das göttliche Wollen an sich, wie auch die Heilige Schrift lehrt, allzeit ein unbedingtes und wirksames ist, und daß die in Rede stehende Unterscheidung nur durch die Unangemessenheit unserer Gotteserkenntniß veranlaßt ist.

Is. 46, 10: Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet. Spr. 21, 1: Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini; quocumque voluerit, inclinabit illud. Röm. 9, 19: Voluntati enim eius quis resistit? Vgl. dagegen Is. 5, 4: Quid est, quod debui ultra facere vineae meae, et non feci ei? an quod exspectavi, ut faceret uvas, et fecit labruscas? Matth. 23, 37: Ierusalem, Ierusalem . . . quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas: et noluisti?

Aug., De spir. et lit. 33: Vult autem Deus omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire; non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes iustissime iudicentur. Quod cum fit, infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt, cum eius evangelio non credunt, nec ideo tamen eam vincunt, verum se ipsos fraudant magno et summo bono, malisque poenalibus implicant, experturi in suppliciis potestatem eius, cuius in donis misericordiam contempserunt. Ita voluntas Dei semper invicta est. Enchir. 98: Quis porro tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, non posse convertere? De corr. et gr. 14: Sic enim velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem. Etiam de his enim qui faciunt, quae non vult, facit ipse, quae vult. Civ. XXII, 1, 1 (§ 48, 2). *S. Thom.* 1, q. 19, a. 6: Cum voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est, quod divina voluntas

suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium; sicut peccator, qui quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per eius iustitiam punitur. Ibid. a. 8: Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur, quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam Deus necessario, quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter proveniant. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes, sed propterea, quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eas praeparavit.

Zweiter Artikel.

Die moralischen Vollkommenheiten des göttlichen Willens.

§ 48.

Die Heiligkeit und die Weisheit Gottes.

1. Die Heiligkeit Gottes besteht in der absoluten Uebereinstimmung seines Wollens mit der unendlichen Vollkommenheit seines Wesens, oder darin, daß Gott sich selbst nothwendig und unwandelbar als das höchste Gut liebt, und daß seine eigene Wesensvollkommenheit auch der Beweggrund und der Endzweck all seines Wollens und seiner Thätigkeit in Bezug auf das Endliche ist (§ 66). Die Heilige Schrift weist aus praktischen Gründen oft hin auf dieses göttliche Attribut. Die Heiligkeit des göttlichen Willens ist das Urbild und die höchste Regel aller geschöpflichen Heiligkeit; in dem heiligen Willen Gottes liegt für den Menschen auch der höchste Verpflichtungsgrund zu einem heiligen Lebenswandel. Sofern die Heiligkeit Gottes die ausnahmslose Uebereinstimmung seines Willens mit seiner absolut vollkommenen Erkenntniß bedingt, kann sie zugleich als absolute Weisheit aufgefaßt werden.

3 Mos. 11, 44: Sancti estote, quia ego sanctus sum. Ps. 144, 17: Iustus Dominus in omnibus viis suis, et sanctus in omnibus operibus suis. Matth. 5, 48: Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est. 1 Thess. 4, 3: Haec est enim voluntas Dei: sanctificatio vestra. 1 Petr. 1, 15: Secundum eum, qui vocavit vos, Sanctum: et ipsi in omni conversatione sancti sitis, (16) quoniam scriptum est: Sancti eritis, quoniam ego sanctus sum. Job 12, 13: Apud ipsum (Deum) est sapientia et fortitudo, ipse habet consilium et intelligentiam. Spr. 3, 19: Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit coelos prudentia. Ps. 103, 24: Quam magnificata sunt opera tua, Domine! omnia in sapientia fecisti. Ps. 146, 4: Magnus Dominus noster, et magna virtus eius, et sapientiae eius non est numerus.

Die Offenbarung lehrt überdies, die sittliche Weltordnung sei ein Werk Gottes; im Naturgesetze, sodann im positiven Gesetze hat er sie dem Menschen

kundgethan, durch das Gewissen ihn innerlich an dieselbe gebunden und ihr durch die ewige Vergeltung eine unverletzliche Sanction verliehen. Diese sowie alle übrigen Offenbarungen und Werke Gottes bezwecken, den Menschen zur Theilnahme an der göttlichen Heiligkeit zu führen; so die Erschaffung des Menschen und die urständliche Begnadigung, die Erlösung, die Kirche Christi und seine Gnaden.

Hieraus ergeben sich auch die Unterschiede der göttlichen und der geschöpflichen Heiligkeit. Jene ist mit dem göttlichen Wesen selbst nothwendig gegeben, darum in sich selbst gründend, ewig in sich vollendet und unveränderlich; diese ist durch den göttlichen Willen bedingt, von ihm mittelbar oder unmittelbar gewirkt; sie besitzt in Gott ihre Regel und ihr Endziel (causa *efficiens, exemplaris, finalis*); sie ist eine werdende, sich entwickelnde, hienieden stets veränderlich und verlierbar.

Ueber den Begriff der Weisheit in dem oben genannten Sinne vgl. *S. Thom.* 2, 2, q. 47—51.

2. Die Existenz der Sünde (malum *morale*) in der Welt ist nicht, wie ältere und neuere Dualisten behaupteten, ein unlösbarer Widerspruch mit Gottes Heiligkeit. Jenes wäre nur dann der Fall, wenn Gott selbst die wirkende Ursache der Sünde wäre. Diese ist aber ausschließlich in dem freien Willen des Geschöpfes zu suchen. Es kann daher nur von einer Zulassung der Sünde von seiten Gottes die Rede sein. Diese würde mit der göttlichen Heiligkeit streiten, wenn ihre Folgen Gottes unwürdig wären, oder wenn dadurch der höchste Endzweck der Schöpfung vereitelt würde. Beides ist nicht der Fall. Jene Zulassung dient in ihren Folgen zur Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten, und darin besteht eben auch der höchste, von Gott nothwendig gewollte Weltzweck.

5 Mos. 32, 4: Deus fidelis et absque ulla iniquitate, iustus et rectus. Hab. 1, 13: Mundi sunt oculi tui, ne videas malum, et respicere ad iniquitatem non poteris. Ps. 5, 5: Non Deus volens iniquitatem tu es. Jac. 1, 13: Nemo, cum tentatur, dicat, quoniam a Deo tentatur; Deus enim intentator malorum est; ipse autem neminem tentat.

Aug., Civ. XXII, 1, 1: Multa enim fiunt a malis quidem contra voluntatem Dei; sed tantae est ille sapientiae tantaeque virtutis, ut in eos exitus sive fines, quos bonos et iustos ipse praescivit, tendant omnia, quae voluntati eius videntur adversa. Vgl. § 47, 4; 66; 67.

Nur scheinbar wird an einigen Stellen der Heiligen Schrift Gott ein directer oder indirecter Antheil an der Sünde des Menschen zugesprochen. Dahin gehören insbesondere: 2 Mos. 3, 22; 11, 2; 12, 35. 36 (der sogen. ägyptische Diebstahl). Die ältern Erklärer (auch schon *Iren.*, Adv. haer. IV, 30; *Tert.*, Adv. Marc. IV, 24) nehmen an, die Israeliten hätten auf Gottes Geheiß die nur leihweise von den Aegyptern geforderten Kostbarkeiten nachträglich als Eigenthum an sich genommen; auf solche Weise habe Gott (vermöge seines dominium supremum) ihnen eine Compensation für die geleisteten Frohndienste und die erduldeten Mißhandlungen, zugleich auch die Mittel zur Einrichtung der Stiftshütte darbieten, die Aegypter aber für ihre Frevel bestrafen wollen. Neuere Exegeten verweisen auf den Grundtext, in welchem das von der Vulgata mit postulare übersetzte Wort (שָׁאַל, 2 Mos. a. a. O.) sowohl leihweise als geschenkweise fordern (LXX αἰτεῖν)

bedeutet. Hiernach wäre auch die Ueberſetzung der Hiphilform desſelben Verbums (2 Moſ. 12, 36: וַיְנַצְּלוּ) mit „ſchenken" durchaus zuläſſig, und von einer unrechtmäßigen Beraubung könnte dann überhaupt nicht mehr die Rede ſein.

Oſ. 1, 2: Vade, sume tibi uxorem fornicationum, et *fac tibi filios fornicationum*. Hier befiehlt Gott dem Propheten, mit einem Weib, das bis dahin eine Ehebrecherin war, in eine rechtmäßige Ehe zu treten. Filii *fornicationum* ſind entweder die im Ehebruch erzeugten Kinder jenes Weibes, die nun als ſeine Kinder vom Propheten adoptirt werden ſollen; oder es ſind die aus jener Ehe zu erwartenden Sprößlinge alſo benannt mit Rückſicht auf den frühern Charakter der Mutter (Corn. a Lap., Calmet z. d. St.).

2 Moſ. 7, 3: Ego *indurabo* cor eius (Pharaonis) et multiplicabo signa, et non audiet vos. Röm. 1, 24: Propter quod *tradidit* illos Deus in desideria cordis eorum in immunditiam. . . . 9, 18: Ergo, cuius vult, miseretur, et quem vult, *indurat*. Aehnliche Stellen ſiehe *Aug.*, De gr. et lib. arb. 20. 21. Durch keinen dieſer Ausſprüche ſoll der Satz umgeſtoßen werden, daß nur der freie Wille des Menſchen, und nie Gott ſelbſt, ſei es direct oder indirect, die wirkende Urſache der Sünde oder der Willensbosheit ſei. Sie beſagen nur, daß Gott zur Strafe für bereits begangene Sünden es unter Umſtänden unterlaſſe, den Menſchen durch außerordentliche (allmächtige, wirkſame) Gnaden vor neuer Sünde und Verſtockung zu behüten, oder äußere Prüfungen oder Verſuchungen von ihm ferne zu halten, aus denen er zu neuer Sünde Veranlaſſung nehmen wird. So wird denn auch z. B. von derſelben Laſterhaftigkeit der Heiden, wovon Röm. 1, 24 die Rede iſt, anderwärts geſagt, daß ſie das Werk ihres eigenen freien Willens geweſen ſei (Eph. 4, 19: Qui desperantes *semetipsos tradiderunt* impudicitiae). Eingehend begründet obige Auffaſſung *Aug.* l. c.; *S. Thom.* 2, 1, q. 79, a. 1. 3. *Aug.* l. c. 21, 43: Fixum enim debet esse et immobile in corde vestro, quia non est iniquitas apud Deum. Ac per hoc quando legitis in litteris veritatis, a Deo seduci homines, aut obtundi vel obdurari corda eorum, nolite dubitare praecessisse mala merita eorum, ut iuste ista paterentur. . . . Si autem potens est sive per angelos, vel bonos vel malos, sive quocumque alio modo operari etiam in cordibus malorum pro meritis eorum, *quorum malitiam non ipse fecit*, sed aut originaliter tracta est ab Adam aut crevit per propriam voluntatem: quid mirum est, si per Spiritum Sanctum operatur in cordibus electorum suorum bona, qui operatus est, ut ipsa corda essent ex malis bona? *S. Thom.* l. c. a. 1: Deus autem non potest esse directe causa peccati vel sui vel alterius; quia omne peccatum est per recessum ab ordine, qui est in Deum sicut in finem. Deus autem omnia inclinat et convertit in seipsum sicut in ultimum finem; . . . unde impossibile est, quod sit sibi vel aliis causa discedendi ab ordine, qui est in ipsum. Unde non potest directe esse causa peccati. Similiter etiam neque indirecte. Contingit enim, quod Deus aliquibus non praebet auxilium ad evitandum peccata; quod si praeberet, non peccarent. Sed hoc totum facit secundum ordinem suae sapientiae et iustitiae, cum ipse sit sapientia et iustitia: unde non imputatur ei, quod alius peccet, sicut causae peccati; sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens et debens gubernare. Et sic patet, quod Deus nullo modo est causa peccati. Ibid. a. 1: Quantum ad verba Apostoli, ex ipso textu patet solutio. Si enim Deus tradit aliquos in reprobum sensum, iam ergo reprobum sensum habent ad faciendum ea, quae non conveniunt. Dicitur ergo tradere eos in reprobum

sensum, in quantum non prohibet eos, quin suum sensum reprobum sequantur, sicut dicimur exponere illos, quos non tuemur. Quod autem *Augustinus* dicit (De gr. et lib. arb. 21), quod *Deus inclinat voluntates hominum in bonum et malum*, sic intelligendum est, quod in bonum quidem directe inclinat voluntatem; in malum autem, in quantum non prohibet. ... Et tamen hoc etiam contingit ex merito praecedentis peccati. Comm. in Rom. 9, l. 3: Deus non dicitur indurare aliquos directe, quasi in eis causet malitiam, sed indirecte, in quantum scilicet ex his, quae facit in homine intus vel extra, homo sumit occasionem peccati, et hoc ipse Deus permittit. Unde non dicitur indurare quasi immittendo malitiam, sed non apponendo gratiam. ... Sic ergo intelligendum est: *cui vult, miseretur*, scilicet per suam misericordiam. ... *Quem vult, indurat*, per suam iustitiam; quia illi quos indurat hoc merentur, ut indurentur ab ipso. Vgl. In Rom. 1, l. 7. *Est.*, In Exod. l. c. Andere Stellen der Heiligen Schrift bezeichnen Gott als Urheber des physischen Uebels in der Welt. So Is. 45, 6: Ego Dominus, et non est alter, (7) formans lucem, et creans tenebras, faciens pacem, et creans malum: ego Dominus faciens omnia haec. (Hierauf u. a. berief sich Marcion; vgl. *Tert.*, Adv. Marc. II, 14.) Sir. 11, 14; 39, 35. Daß die Verursachung solcher Uebel nicht mit der Heiligkeit Gottes streitet, ergibt sich daraus, daß auch sie nicht um ihrer selbst willen von Gott gewollt sind, sondern nur als Mittel zur Realisirung des primären oder secundären Schöpfungszweckes. Siehe § 67.

S. Thom. 1, q. 19, a. 9: Cum ratio boni sit ratio appetibilis, ut supra dictum est (q. 5, a. 1), malum autem opponatur bono, impossibile est, quod aliquod malum, in quantum huiusmodi, appetatur neque appetitu naturali neque animali neque intellectuali, qui est voluntas. Tamen aliquod malum appetitur per accidens, in quantum consequitur ad aliquod bonum. ... Malum autem quod coniungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Numquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum, cui coniungitur malum, magis appeteretur quam bonum, quod privatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem; vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult; sed malum naturalis defectus vel malum poenae vult volendo aliquid bonum, cui coniungitur tale malum; sicut volendo iustitiam vult poenam et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi.

§ 49.

Die Gerechtigkeit Gottes.

1. Im weitern Sinne versteht man unter Gerechtigkeit dasselbe, was mit dem Namen der Heiligkeit bezeichnet wird, nämlich vollkommene sittliche Güte. Hiernach wäre also Gott, der absolut Heilige, auch absolut gerecht zu nennen (§ 48). Im engern Sinne aufgefaßt ist die Gerechtigkeit auf dem menschlichen Gebiete eine besondere moralische Tugend: die wirksame Anerkennung und Heilighaltung der Rechtsordnung nach ihren verschiedenen Beziehungen (iustitia *legalis*, *commutativa*, *distributiva*, *vindicativa*). Dieser Begriff der Gerechtigkeit hat zu seiner Voraussetzung die Existenz

einer von dem Menschen unabhängigen, über ihm stehenden (zuletzt in Gott gründenden) Rechtsordnung. Darum kann derselbe auf Gott nicht in analogem Sinne übertragen werden. Es kann keine über Gott stehende Rechtsordnung geben, an welche er mit seinem Wollen und Wirken gebunden wäre. Der göttliche Wille ist sich selbst in allem die höchste Norm, weil er der Wille des höchsten und absolut vollkommenen Wesens ist. Die Unterscheidung zwischen der Heiligkeit und der Gerechtigkeit Gottes kann daher nur so verstanden werden, daß wir uns unter der Heiligkeit die absolute sittliche Vollkommenheit seines Wesens an sich, und unter Gerechtigkeit dieselbe Heiligkeit je in ihren mannigfachen Beziehungen zu den Geschöpfen denken. So aufgefaßt erscheint sie als Wollen oder Gebieten des Guten, als Nichtwollen und Verbieten des Bösen; als Befördern, Bewirken und Belohnen des einen, als Verabscheuen, Verfolgen und Bestrafen des andern. So ergeben sich denn auch verschiedene sogen. Arten (Offenbarungen) der göttlichen Gerechtigkeit, welche inhaltlich betrachtet den verschiedenen Arten menschlicher Gerechtigkeit ähnlich sind.

a) Die gesetzgebende Gerechtigkeit Gottes (iust. *legislativa*) offenbart sich in der Feststellung, Promulgation und Sanction der sittlichen Ordnung, sowohl der natürlichen als der übernatürlichen, für die vernunftbegabten Geschöpfe. b) Die vergeltende Gerechtigkeit Gottes (iust. *iudiciaria* oder *distributiva*) erscheint den Bösen gegenüber als strafende (iust. *vindicativa*), den Guten gegenüber als belohnende Gerechtigkeit (iust. *remunerativa*).

Ps. 118, 137: Iustus es, Domine, et rectum iudicium tuum. Tob. 3, 2: Iustus es, Domine, et omnia iudicia tua iusta sunt, et omnes viae tuae misericordia et veritas et iudicium. Röm. 2, 6: Reddet unicuique secundum opera eius. 12, 19: Date locum irae, scriptum est enim: Mihi vindicta, ego retribuam, dicit Dominus. 2 Tim. 4, 8: In reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex. Hebr. 6, 10: Non enim iniustus Deus, ut obliviscatur operis vestri et dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius, qui ministrastis sanctis et ministratis.

Anselm., Prosl. 10: Iustus es, non quia nobis reddas debitum, sed quia facis, quod decet te summe bonum. Sic itaque sine repugnantia iuste punis et iuste parcis. *S. Thom.* 1, q. 21, a. 1 ad 2: Cum bonum intellectum sit obiectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habet. Quae quidem est sicut lex iustitiae, secundum quam eius voluntas recta et iusta est. Unde quod secundum voluntatem facit, iuste facit, sicut et nos quod secundum legem facimus, iuste facimus; sed nos quidem secundum legem alicuius superioris, Deus autem sibi ipsi est lex.

2. Der kirchliche Begriff der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes steht nicht in Widerspruch mit der göttlichen Freiheit. Wenn gleich Gott vermöge seiner Verheißungen sowie vermöge der von ihm festgestellten übernatürlichen Gnadenordnung das Gute nicht unbelohnt lassen kann (meritum *de condigno*), so ist doch zu beachten, daß die hier hervortretende Nothwendigkeit ihren letzten Grund in dem freien Willen Gottes besitzt, da ja die Erschaffung des Menschen und darum auch alle übrigen sich daran anschließenden Offenbarungen seiner Liebe an sich ebensowohl von Gott nicht gewollt

sein könnten. Jene Nothwendigkeit (necessitas *hypothetica*) ist nichts anderes als die Unwandelbarkeit des absolut vollkommenen göttlichen Willens. Bezüglich der strafenden Gerechtigkeit Gottes aber muß nach der allgemeinen Lehre der Theologen festgehalten werden, daß die Offenbarung derselben durch thatsächliche Bestrafung der menschlichen Sünde an sich keineswegs eine unvermeidliche Nothwendigkeit für Gott sei oder gewesen sei. Man muß vielmehr sagen: Wenn Gott die Sünde straft, so ist die Strafe eine durchaus angemessene Offenbarung seiner Heiligkeit; diese tritt dann thatsächlich als iustitia vindicativa hervor; indes würde Gott ebensowohl die Sünde ungestraft verzeihen können, ohne damit irgend einer seiner Vollkommenheiten zu nahe zu treten. In diesem Falle wäre es nur unerläßlich, daß Gott durch seine Gnade den Menschen (bezw. den reinen Geist) zur Reue und Buße stimmte, damit dieser für die Wiederaufnahme in den Zustand der Freundschaft oder Kindschaft Gottes empfänglich wäre. Wenn Gott diesen Weg erwählte, so würde seine Gerechtigkeit (Heiligkeit) sich in der barmherzigen Nachlassung und Tilgung der Sünden offenbaren.

Less., De perf. mor. div. XIII, 3, 15: Hanc virtutem (iust. vindicat.) proprie esse in Deo ex eo colligitur, quod nullam imperfectionem in suo conceptu involvat aut supponat, sicut commutativa aut distributiva stricte accepta; non enim requirit strictam obligationem in vindicante, cui satisfaciat, ut patet in republica libera et in principe supremo, qui potest poenam condonare. Quod si aliquando talis obligatio reperiatur (ut in iudicibus inferioribus et gubernatoribus), haec provenit ex peculiari contractu vel obligatione erga rempublicam vel eos, quibus ius dicere tenentur; estque plane extrinseca huic virtuti, neque in Deo locum habere potest, cum ipse officium (ut ita dixerim) gubernandi mundum non a mundo, sed a se habeat. Itaque neque reo neque mundo obstrictus est nexu iustitiae ad peccata plectenda, sed solum sibi ipsi; quia decet valde ipsius iustitiam et sanctitatem, et quia ita statuit ad suam gloriam et bonum universi.

Obige Sätze gelten zunächst von der gefallenen Menschheit im ganzen. Daher wird die vorliegende Frage von den ältern Theologen in der Regel in der Erlösungslehre besprochen und speciell auf die stellvertretende Genugthuung Christi bezogen. Mit dem hl. Thomas lehren die meisten, Gott hätte, auch ohne eine solche Genugthuung zu fordern (also ohne seine strafende Gerechtigkeit zu offenbaren), dem gefallenen Geschlechte die Schuld der Sünde erlassen können.

S. Thom. 3, q. 46, a. 1 ad 3: Hominem liberari per passionem Christi conveniens fuit et misericordiae et iustitiae eius. Iustitiae quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato humani generis, et ita homo per iustitiam Christi liberatus est; misericordiae vero, quia cum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanae naturae, Deus ei satisfactorem dedit Filium suum, . . . et hoc fuit abundantioris misericordiae, quam si peccata absque satisfactione dimisisset. Ibid. a. 2 ad 3: Haec etiam iustitia dependet ex voluntate divina, ab humano genere satisfactionem exigente pro peccato. Nam si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra iustitiam non fecisset. Ille enim iudex non potest salva iustitia culpam sine poena dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem vel in totam rempublicam sive in

superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae, ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit iniuriam, sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer et non iniuste agit. S. § 108, 1.

Die heiligen Väter vertheidigen durchweg den Satz, daß die Gerechtigkeit (Heiligkeit) Gottes sich auch in der Bestrafung der Sünde offenbare, oder daß die strafende Gerechtigkeit ein Attribut Gottes, und nicht, wie die Dualisten (Marcion) lehrten, mit der Güte Gottes unvereinbar sei. Vgl. *Tert.*, Adv. Marc. II, 11 sqq. Auch haben schon die heiligen Väter die Ansicht bekämpft, daß alle Leiden dieser Zeit ausschließlich als Sündenstrafen zu betrachten seien. Auch Gerechte (oder Sündenlose) können von solchen betroffen werden; alsdann will Gott durch solche Prüfungen deren Tugend zu höherer Vollendung führen (mala *exercitationis*), oder ihnen Gelegenheit zu größern Verdiensten gewähren (mala *gratiae*).

Prop. *Baii* damn. 72: Omnes omnino iustorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum; unde et Iob et martyres, quae passi sunt, propter peccata sua passi sunt. N. 73: Nemo praeter Christum est absque peccato originali: hinc B. Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque eius afflictiones in hac vita, sicut et aliorum iustorum, fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis. Prop. *Quesn.* damn. 70: Numquam Deus affligit innocentes; et afflictiones semper serviunt vel ad puniendum peccatum vel ad purificandum peccatorem. *Aug.*, Civ. I, 8, 1: Patientia Dei ad poenitentiam invitat malos, sicut flagellum Dei ad patientiam erudit bonos. Itemque misericordia Dei fovendos amplectitur bonos, sicut severitas Dei puniendos corripit malos. Placuit quippe divinae providentiae praeparare in posterum bona iustis, quibus non fruentur iniusti, et mala impiis, quibus non excruciabuntur boni. Ista vero temporalia bona et mala utrisque voluit esse communia; ut nec bona cupidius appetantur, quae mali quoque habere cernuntur, nec mala turpiter evitentur, quibus et boni plerumque afficiuntur. Vgl. c. 9. 10. De vera rel. 15 und § 70, 7.

§ 50.

Die Güte Gottes.

1. Unter der Güte Gottes verstehen wir hier die Liebe Gottes zu den Geschöpfen (bonitas Dei *relativa*), welche an sich betrachtet mit der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Wesens selbst (bonitas Dei *absoluta* oder *naturalis*) identisch ist. Von der letztern unterscheidet sie sich nur dadurch, daß sie in ihrem Begriffe eine in dem freien (schöpferischen) Willen Gottes gründende Beziehung Gottes zu den endlichen, erschaffenen Wesen einschließt. Diese Güte oder Liebe Gottes haben wir nicht als eine bloße Gesinnung oder gar als eine Gefühlsstimmung zu denken. Sie ist vielmehr die ewige und unwandelbare Activität des göttlichen Willens, welche das Sein und alle Vollkommenheiten (natürliche und übernatürliche) der Geschöpfe bewirkt (§ 44, 4). Wie sie demnach an sich und in ihrem Wirken ewig ist, so ist sie auch allgemein oder alles Endliche umfassend. Die Mannigfaltigkeit oder die Gradunterschiede, welche wir nach Anleitung der Heiligen Schrift von ihr

aussagen, sind nicht in ihr selbst, sondern in ihren Wirkungen (in den den Geschöpfen mitgetheilten Gütern) zu suchen.

1 Joh. 4, 16: Deus caritas est. Weish. 11, 25: Diligis enim omnia, quae sunt, et nihil odisti eorum, quae fecisti; nec enim odiens aliquid constituisti aut fecisti. 12, 1: O quam bonus et suavis est, Domine, spiritus tuus in omnibus. Jer. 31, 3: In caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans.

Tert., Adv. Marc. II, 3: Prima denique bonitas creatoris, qua se Deus noluit in aeternum latere, id est, non esse aliquid, cui Deus cognosceretur.... Ergo nec tempus habuit ante tempus, quae fecit tempus, sicut nec initium ante initium, quae constituit initium. Atque ita carens et ordine initii et modo temporis, de immensa et interminabili aetate censebitur.... C. 5: Opera creatoris utrumque testantur, et bonitatem eius, qua bona, sicut ostendimus, et potentiam, qua tanta, et quidem ex nihilo. *S. Thom.* 1, q. 20, a. 2: Voluntas Dei est causa omnium rerum; et sic oportet, quod in tantum habeat aliquid esse aut quodcumque bonum, in quantum est volitum a Deo. Cuilibet igitur exsistenti Deus vult aliquod bonum. Unde cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est, quod Deus omnia quae sunt, amat, non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab obiecto, amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso bonitas eius, vel vera vel aestimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari, quod habet, et addi, quod non habet, et ut ad hoc operemur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus. Ibid. a. 3: Cum amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis vel minus amari. Uno modo ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis vel minus intensus; et sic Deus non magis quaedam aliis amat, quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis et semper eodem modo se habente. Alio modo ex parte ipsius boni, quod aliquis vult amato; et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus maius bonum, quamvis non magis intensa voluntate, et hoc modo necesse est dicere, quod Deus quaedam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est art. praec., non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri. Ibid. ad 1: Dicitur Deo aequaliter esse cura de omnibus (Sap. 6, 8), non quia aequalia bona sua cura omnibus dispenset, sed quia ex aequali sapientia et bonitate omnia administrat. Vgl. 2, 1, q. 110, a. 1 (§ 71, 3).

2. Auch das sündige Geschöpf ist in vorzüglichem Maße Gegenstand der göttlichen Liebe oder Güte. Je nach ihren Wirkungen erscheint letztere hier vornehmlich als Milde, Geduld, Langmuth und Barmherzigkeit. Dem gefallenen Menschengeschlechte gegenüber hat Gottes Güte sogar die denkbar vollkommenste und reichste Offenbarung gefunden in der Menschwerdung und dem Opfertode des Sohnes Gottes und in den Wirkungen des letztern an und in dem Menschen.

2 Mos. 34, 6: Dominator Domine Deus, misericors et clemens, patiens et multae miserationis et verax. Ps. 102, 8: Miserator et misericors Dominus, longanimis et multum misericors. Ps. 144, 8: Miserator et misericors Dominus, patiens et multum misericors. (9) Suavis Dominus universis et miserationes eius super omnia opera eius. Röm. 2, 4: An divitias bonitatis eius

et patientiae et longanimitatis contemnis? ignoras, quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit? 1 Joh. 4, 9: In hoc apparuit caritas Dei in nobis, quoniam Filium suum unigenitum misit Deus in mundum, ut vivamus per eum. Joh. 3, 16. Röm. 5, 8: Commendat autem caritatem suam Deus in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus, (9) Christus pro nobis mortuus est.

Aug., Enchir. 27: Ad iram quippe Dei pertinet iustam, quidquid caeca et indomita concupiscentia faciunt libenter mali, et quidquid manifestis opertisque poenis patiuntur inviti: non sane Creatoris desistente bonitate et malis angelis subministrare vitam vivacemque potentiam, quae subministratio si auferatur, peribunt; et hominum quamvis de propagine vitiata damnataque nascentium, formare semina et animare, ordinare membra, per temporum aetates, per locorum spatia vegetare sensus, alimenta donare. Melius enim iudicavit de malis bene facere, quam mala nulla esse permittere. Et si quidem in melius hominum reformationem nullam prorsus esse voluisset, sicut impiorum nulla est angelorum; nonne merito fieret, ut natura quae Deum deseruit, ... universa in aeternum desereretur ab eo et pro suo merito poenam penderet sempiternam? Plane ita faceret, si tantum iustus, non etiam misericors esset, suamque indebitam misericordiam multo evidentius in indignorum potius liberatione monstraret. *S. Thom.* 1, q. 21, a. 3: Misericordia est Deo maxime attribuenda, tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum.... Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo, sed repellere miseriam alterius hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur, nisi per alicuius bonitatis perfectionem. Prima autem origo bonitatis Deus est. — Sed considerandum est, quod elargiri perfectiones rebus pertinet quidem et ad bonitatem divinam et ad iustitiam et ad liberalitatem et misericordiam, tamen secundum aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolute considerata pertinet ad bonitatem. ... Sed in quantum perfectiones rebus a Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad iustitiam. ... In quantum vero non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. In quantum vero perfectiones datae rebus a Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam. *Less.*, De perfect. moribusque divin. XII, 2, 9: Magna et admirabilis est misericordia (Dei) prima, qua omnia ex profundo nihili educta, ad celsitudinem essentiae et naturae sunt evecta: infinite enim melior est essentia cuiusque quam acceperunt, quam nihilum unde emerserunt. Verum infinite praestantior est misericordia secunda, qua omnia ad supernaturalem ordinem elevata: nam infinite praestantior est gratia quam natura et status ille divinus quam conditio naturalis, et communicatio bonorum divinorum quam omnia dona naturalia. Sed et hac misericordia infinite praestantior est tertia, qua divina natura copulata est humanae in unam personam, per quam nobis praestita redemptio, remissio peccatorum, iustificatio et omne bonum.

Aus der Güte Gottes sowie aus der Unwandelbarkeit und Heiligkeit seines Willens ergeben sich die Attribute der **Treue** und **Wahrhaftigkeit**.

2 Mos. 34, 6 (n. 2); 4 Mos. 23, 19: Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo, et non faciet? locutus est, et non implebit? Ps. 144, 13: Fidelis Dominus in omnibus verbis

suis et sanctus in omnibus operibus suis. Joh. 3, 33: Deus verax est. Röm. 3, 4. 1 Kor. 1, 8: Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii eius, Iesu Christi Domini nostri. 10, 13: Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere. 2 Tim. 2, 13: Si non credimus, ille fidelis permanet, negare seipsum non potest. 1 Joh. 1, 19: Si confiteamur peccata nostra, fidelis est et iustus, ut remittat nobis peccata nostra.

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre von der göttlichen Trinität.

Erste Abtheilung.

Die Dreipersönlichkeit Gottes im allgemeinen.

§ 51.

Erkennbarkeit der göttlichen Trinität.

1. Die Dreipersönlichkeit Gottes ist ein übernatürliches und unbegreifliches Glaubensgeheimniß im strengsten Sinne des Wortes. Sie kann durch die bloße Vernunft nicht erkannt (gefunden) werden, und auch nachdem sie durch die übernatürliche Offenbarung oder mittelst des Glaubens erkannt worden ist, kann die Wahrheit und Nothwendigkeit derselben philosophisch nicht erwiesen oder begreiflich gemacht werden. Zu einer natürlichen, wenn auch nur mittelbaren Erkenntniß der Dreipersönlichkeit Gottes ist nicht bloß die menschliche Erkenntnißkraft unzureichend, es fehlt ihr auch dazu die unentbehrliche natürliche Grundlage.

Vatic. Sess. 3, c. 4 (§ 21, 1). Conc. Prov. Col. P. I, c. 6: Et quidem quod de mysteriis dicitur, non eo solum sensu accipiendum est, quo intimam rerum vel obviarum naturam non intelligi recte asserimus, sed ita etiam, ut illarum veritatum, quae religionis mysteria vocantur, ne exsistentiam quidem certo demonstrare seu, cur esse debeant, perspicere possimus. Namque Deum esse, et esse infinitum, ratio quidem demonstrat, quamvis modum, quo Deus sit infinitus, longe minus perspiciat, quam rerum creatarum naturam. Sed ratio sola non tantum quomodo in una essentia tres sint personae divinae, sed ne hoc quidem, esse in una essentia tres personas divinas realiter distinctas, etiam postquam id revelatum est, suis viribus et principiis demonstrare seu, cur esse debeant, intelligere potest. Quaecumque de mysterio Sanctissimae Trinitatis a Patribus et theologis vere demonstrantur, illa non innituntur principiis e ratione, sed e revelatione divina petitis. *Bern.*, De consider. V, 8: Sacramentum hoc magnum est, et quidem venerandum, non scrutandum. Quomodo pluralitas in unitate, et hac unitate, aut ipsa in pluralitate? Scrutari hoc temeritas est; credere pietas est; nosse vita aeterna est.

Die Vernunft kann dieses Geheimniß nicht aus der Idee Gottes erschließen, weil diese ihr keine adäquate Erkenntniß Gottes vermittelt, oder weil sie das göttliche Wesen nicht begreift. Auch aus den Werken Gottes in der Schöpfung kann die Trinität nicht erschlossen werden, weil diese nur Offenbarungen oder Spiegelbilder der absoluten Wesensvollkommenheiten sind, welche die göttlichen Personen in dem einen Wesen miteinander gemein haben. Nicht das die drei Personen voneinander Unterscheidende (die Subsistenz) tritt uns (als wirkende Ursache) in den endlichen Dingen entgegen, sondern das eine in ihnen subsistirende göttliche Wesen. *S. Thom.* 1, q. 32, a. 1: Impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim supra q. 12, a. 4 et 12, quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturae autem ducunt in Dei cognitionem sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est, secundum quod est omnium entium principium. ... Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati; unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea, quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea, quae pertinent ad distinctionem personarum. Den Irrthum, daß die göttliche Trinität philosophisch beweisbar sei, vertraten u. a. Abälard (Conc. Senon.), Raym. Lullus (Prop. 96 a *Greg. XI.* damn.); in der neuern Zeit A. Günther (Breve Pius' IX. an den Erzbischof von Köln, vom 15. Juni 1857. Conc. Prov. Col. P. I, c. 9. 10). Ueber Rosmini's Irrthümer (Propp. 25 damn.) vgl. Katholik 1888, II, 33.

2. Die Beweisführung für das Trinitätsdogma kann mithin nur eine positiv-theologische, d. h. aus den Quellen des Glaubens und der Offenbarung geschöpfte sein. Wie wir ferner den Glauben an das Geheimniß durch die Vermittlung des unfehlbaren Lehramtes besitzen, so muß auch die Erklärung desselben der Lehre der Kirche entnommen werden. Diese bildet für alle sogen. speculativen Erläuterungen des Dogmas die absolut gültige und bindende Norm. Solche Erläuterungen oder Begründungen (Congruenzbeweise) sind unter der genannten Bedingung allzeit von der Kirche gutgeheißen worden. Sie können dazu dienen, die gläubige Vernunft tiefer in das Verständniß der kirchlichen Lehre einzuführen, das Herz mit größerer Liebe zur göttlichen Wahrheit zu erfüllen und so den Glauben zu befestigen und zu vervollkommnen. Dem Unglauben gegenüber besteht die Aufgabe der Wissenschaft in dem Nachweise, daß das Dogma, im kirchlichen Sinne verstanden, nichts der Vernunft Widersprechendes enthalte.

Vatic. l. c. *Aug.*, De Trin. XI, 1, 1: Sed ea recta intentio (quaerendi) est, quae proficiscitur a fide. Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem, cognitio vero certa non perficietur, nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciem. XV, 23, 51: Ad hanc regulam fidei dirigens intentionem meam, quantum potui, quantum me posse fecisti, quaesivi te et desideravi intellectu videre, quod credidi, et multum disputavi et laboravi. Domine Deus meus, una spes mea, exaudi me, ne fatigatus nolim te quaerere, sed quaeram faciem tuam semper ardenter. Tu da quaerendi vires, qui invenire te fecisti et magis magisque inveniendi te spem dedisti. *S. Thom.* l. c.: Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare, nisi per auctoritates his qui auctori-

tates suscipiunt; apud alios vero sufficit defendere non esse impossibile, quod praedicat fides. De pot. q. 9, a. 5: Pluralitas personarum in divinis est de his, quae fidei subiacent, et naturali ratione humana nec investigari nec sufficienter intelligi potest; sed in patria intelligendum exspectatur, cum Deus per essentiam videbitur, visione fidei succedente. Sed tamen sancti Patres propter instantiam eorum, qui fidei contradicunt, coacti sunt et de hoc disserere et de aliis quae spectant ad fidem, modeste tamen et reverenter et absque comprehendendi praesumptione. Nec talis inquisitio est inutilis, cum per eam elevetur animus ad aliquid veritatis capiendum, quod sufficiat ad excludendos errores. Unde *Hilarius* dicit in ll. de Trin.: *Hoc credendo,* scilicet pluralitatem personarum in divinis, *incipe, percurre, persiste; et si non perventurum me sciam, tamen gratulabor profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo.* Siehe § 21. Ueber die Angemessenheit bezw. (hypothetische) Nothwendigkeit der Offenbarung dieses Geheimnisses siehe *S. Thom.* 1, q. 32, a. 1 ad 3: Cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae (der moderne Pantheismus). Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit (vgl. § 65) neque propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suae bonitatis. . . . Alio modo, et principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritus Sancti. Ueber die Bedeutung des trinitarischen Glaubens für das religiöse Leben überhaupt siehe Hettinger, Apologie des Christenthums II, 2. Vortr. Kleutgen, Theologie der Vorzeit I (2. Aufl.), 259.

§ 52.

Uebersichtliche Darlegung des Dogmas nach den Lehrbestimmungen der Kirche.

1. Der kirchliche Glaubenssatz von der göttlichen Trinität enthält die beiden Grundgedanken, daß der eine Gott und Schöpfer aller Dinge dreipersönlich sei, und daß die drei Personen in der einen göttlichen Wesenheit subsistiren. Durch den ersten Satz ist die monarchianische Häresie, durch den zweiten der Tritheismus ausgeschlossen.

Symb. *Athan.:* Fides autem catholica haec est, ut *unum Deum in Trinitate,* et *Trinitatem in unitate* veneremur; neque confundentes *personas* neque *substantiam* separantes; alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti; sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas. . . . Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus, et tamen non tres Dii, sed unus est Deus. Later. IV, c. 1: Tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino. Florent. Decr. pro Iac.: Sacrosancta Romana Ecclesia . . . firmiter credit, profitetur et praedicat unum verum Deum omnipotentem, incommutabilem et aeternum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum in essentia, trinum in personis. . . . Hae tres personae sunt unus Deus, et non tres Dii, quia *trium*

est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, *omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.*

2. Von dem göttlichen Wesen sind demnach die drei göttlichen Personen nicht reell verschieden; jede ist das eine göttliche Wesen, darum auch ewig im Vollbesitze aller göttlichen Wesensvollkommenheiten (attrib. *absoluta*). Die Wesenseinheit (Consubstantialität, Homousie) der drei göttlichen Personen ist eine wahre und wirkliche, keine bloß gedachte oder formale.

Symb. *Athan.:* Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, sed totae tres personae *coaeternae* sibi sunt et *coaequales.* Florent. l. c. Later. IV, c. 2: Nos autem sacro approbante Concilio credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod *una quaedam summa res est,* incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae *veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus,* tres simul personae, ac singillatim quaelibet earundem; et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas, quia *quaelibet trium personarum est illa res,* videlicet *substantia, essentia seu natura divina;* quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest; et illa res non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit; ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura. Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud; sed id, quod est Pater, est Filius, et Spiritus Sanctus idem omnino; ut secundum orthodoxam et catholicam fidem *consubstantiales* esse credantur.

3. Die drei göttlichen Personen sind als solche reell voneinander verschieden, und zwar vermöge der sogen. relativen Attribute (im Unterschied von den absoluten Wesensattributen) oder vermöge der zwischen ihnen bestehenden Beziehungen (*relationes* personales). Falsch ist der sogen. Modalismus, welcher die göttliche Trinität nur als eine dreifache Offenbarung eines einpersönlichen Gottes nach außen verstehen will. Vermöge der Einheit des Wesens sind die göttlichen Personen jedoch nicht voneinander geschieden, sondern durchdringen sich wechselseitig (*circuminsessio* divinarum personarum).

Conc. Rom. a. 379, n. 2: Anathematizamus quoque eos, qui Sabellii sequuntur errorem, eundem dicentes Patrem esse quem Filium. Symb. *Athan.* (n. 1). Later. IV, c. 2 (n. 2). Florent. l. c.: Patrem *ingenitum,* Filium ex Patre *genitum,* Spiritum Sanctum ex Patre et Filio *procedentem.* Patrem non esse Filium aut Spiritum Sanctum; Spiritum Sanctum non esse Patrem aut Filium; sed Pater tantum Pater est, Filius tantum Filius est, Spiritus Sanctus tantum Spiritus Sanctus est. Solus Pater de substantia sua genuit Filium, solus Filius de solo Patre est genitus, solus Spiritus Sanctus simul de Patre procedit et Filio. Hae tres personae . . . (siehe n. 1). Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto, Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto, Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio. Nullus alium aut praecedit aeternitate aut excedit magnitudine aut superat potestate. . . . Hinc damnat Sabellium personas confundentem et ipsarum *distinctionem realem* penitus auferentem. Damnat Arianos, Eunomianos, Macedonianos, solum Patrem Deum verum esse dicentes, Filium autem et

Spiritum Sanctum in creaturarum ordine collocantes. Damnat et quoscumque alios, gradus seu inaequalitatem in Trinitate facientes. Symb. Conc. Tolet. XI (siehe n. 4).

4. Die Relationen, welche den Unterschied der drei Personen in dem einen göttlichen Wesen begründen, sind die paternitas, die filiatio, die spiratio *activa* und *passiva*. Da die Spiration des Heiligen Geistes eine dem Vater und Sohne gemeinsame ist (unica spiratio), so gibt es nur einen zweifachen Ursprung oder Hervorgang (processio) göttlicher Personen, d. i. den Ursprung des Sohnes aus dem Vater (*generatio* Filii) und den Ausgang des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn (spiratio *passiva* Spiritus S.). Jede Relation der einen Person zu einer andern bildet zugleich eine persönliche Eigenthümlichkeit (*proprietas* personalis) und ein Unterscheidungsmerkmal derselben (*notio* personalis). Der ersten Person ist außer den Relationen zu den übrigen Personen das negative Unterscheidungsmerkmal eigen, daß sie nicht in einer andern Person ihren Ursprung hat (innascibilitas, agennesia). So ergeben sich vier proprietates und fünf notiones personales: innascibilitas, paternitas, filiatio, spiratio activa, spiratio passiva.

Later. IV, c. 1: Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus Sanctus pariter ab utroque; absque initio, semper ac sine fine; Pater *generans,* Filius *nascens,* et Spiritus Sanctus *procedens*. . . . Haec sancta Trinitas secundum communem essentiam individua et secundum *personales proprietates* discreta. . . . C. 2 (siehe n. 2). Florent. l. c. (n. 3). Symb. Conc. Tolet. XI, a. 675: Tres ergo illas unius et inseparabilis naturae personas sicut non confundimus, ita separabiles nullatenus praedicamus. Ita nobis hoc dignata est ipsa Trinitas evidenter ostendere, ut etiam in his nominibus, quibus voluit singillatim personas agnosci, unam sine altera non permittat intelligi: nec enim Pater absque Filio cognoscitur nec sine Patre Filius invenitur. *Relatio* quippe ipsa vocabuli personalis personas separari vetat, quas etiam dum non simul nominat, simul insinuat. Nemo autem audire potest unumquodque istorum nominum, in quo non intelligere cogatur et alterum. Cum enim igitur haec tria sint unum, et unum tria, est tamen unicuique personae manens sua *proprietas*. Pater enim aeternitatem habet sine nativitate, Filius aeternitatem cum nativitate, Spiritus vero Sanctus processionem sine nativitate.

5. Die in der Heiligen Schrift öfters erwähnte Sendung göttlicher Personen (*missio* divinar. personar.) ist eine analogische (unserer geschöpflichen Auffassung entsprechende) Andeutung ihres immanenten wechselseitigen Verhältnisses. Es wird mit derselben einerseits der ewige Ursprung (processio) der betreffenden Person als solcher bezeichnet und anderseits eine Wirksamkeit Gottes auf geschöpflichem Gebiete, welche an sich zwar den drei göttlichen Personen gemein ist, jedoch je einer derselben besonders appropriirt wird. Letzteres geschieht sowohl mit Rücksicht auf die Natur der einzelnen Werke Gottes nach außen als auch zu dem Zwecke, um uns die Auffassung der persönlichen Unterschiede in der einen Gottheit sowie der ewigen immanenten Wechselbeziehungen der göttlichen Personen zu erleichtern (§ 56, 5).

§ 53.

Der Schriftbeweis für das Trinitätsdogma.

1. Wenngleich im Alten Teſtamente die Einheit Gottes, im Gegenſatze zum heidniſchen Polytheismus, und um das auserwählte Volk vor dieſer Verirrung zu beſchützen oder von derſelben zurückzurufen, immer wieder als das Grunddogma der wahren, von Gott geoffenbarten Religion betont wird, ſo iſt doch auch das Geheimniß der Mehrperſönlichkeit dieſes einen Gottes in den altteſtamentlichen Büchern mehrfach angedeutet. Im Lichte der neuteſtamentlichen Offenbarung aufgefaßt, können und müſſen dieſe Andeutungen als eine ſtufenmäßige providentielle Vorbereitung der letztern angeſehen werden. Dieſen Standpunkt ſehen wir auch in der Tradition von Anfang an feſtgehalten. Es laſſen ſich die genannten Spuren des trinitariſchen Geheimniſſes auf vier Klaſſen zurückführen:

a) Einzelne Ausſprüche, in welchen Gott in der Pluralform mit ſich ſelbſt redend dargeſtellt wird. Schon bei den heiligen Vätern iſt mehrfach (gegen die Einreden der Monarchianer und des Judenthums) nachgewieſen, daß hierbei weder an eine an die Engel oder an die Elemente gerichtete Anſprache, noch auch an einen ſogen. pluralis maiestaticus zu denken ſei.

1 Moſ. 1, 26: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Vgl. V. 27: Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem *Dei* creavit illum. 3, 22: Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum. 11, 7: Venite igitur, descendamus et confundamus ibi linguam eorum. Vgl. *Tert.*, Adv. Prax. 12: Si te adhuc numerus scandalizat trinitatis quasi non conexae in unitate simplici, interrogo, quomodo unicus et singularis pluraliter loquitur: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (Gen. 1, 26), cum debuerit dixisse: faciam hominem ad imaginem et similitudinem meam, utpote unicus et singularis? Sed et in sequentibus: Ecce Adam factus est tamquam unus ex nobis (Gen. 3, 22). Fallit aut ludit, ut, cum unus et solus et singularis esset, numerose loqueretur. Aut numquid angelis loquebatur, ut Iudaei interpretantur, quia nec ipsi Filium agnoscunt? An quia ipse erat Pater, Filius, Spiritus, ideo pluralem se praestans pluraliter sibi loquebatur? *Iren.*, Adv. haer. IV, 20, 1 (§ 54, 2). *Aug.*, De Gen. ad lit. III, 19, 29: Hic autem (dicitur) *Dixit Deus: faciamus hominem* ... ad insinuandam scilicet, ut ita dicam, pluralitatem personarum propter Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Quam tamen Deitatis unitatem intelligendam statim admonet, dicens *Et fecit Deus hominem ad imaginem Dei.* ... Cum autem nunc dicitur *ad imaginem Dei,* cum superius dictum sit *ad imaginem nostram,* significatur, quod non id agat illa pluralitas personarum, ut plures Deos vel dicamus vel credamus vel intelligamus, sed Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, propter quam trinitatem dictum est *ad imaginem nostram,* unum Deum accipiamus, propter quod dictum est *ad imaginem Dei.* Auch die Pluralform des Gottesnamens (Elohim) und die Verbindung desſelben mit der Singularform des Verbums (1 Moſ. 1, 1 u. a.) wird vielfach als eine Andeutung der Mehrheit (der Perſonen) in der Einheit des göttlichen Weſens aufgefaßt. Der cherubiniſche Lobgeſang: Sanctus, sanctus, sanctus

Dominus Deus exercituum (Is. 6, 3), wird ebenfalls von einzelnen Vätern auf das in Rede stehende Geheimniß bezogen.

b) Die Theophanien, in welchen, wie schon Justinus (Dial. c. Tryph.) nachwies, von dem erscheinenden und zugleich von dem im Himmel seienden Jehovah die Rede ist, oder von dem Engel Jehovahs, der zugleich wieder selbst Jehovah genannt wird.

1 Mos. 19, 24: Igitur Dominus pluit super Sodomam et Gomorrham sulphur et ignem a Domino de coelo. Vgl. Kap. 17; 18; 16, 7: Cumque invenisset eam (Agar) angelus Domini iuxta fontem aquae in solitudine ... dixit ad illam. Vgl. V. 13: Vocavit autem nomen Domini, qui loquebatur ad eam: Tu Deus qui vidisti me. 22, 11. 12. 15. 16; 31, 11: Dixitque angelus Dei ad me in somnis: Iacob! Et ego respondi: Adsum. Qui ait. ... (13) Ego sum Deus Bethel, ubi unxisti lapidem et votum vovisti mihi. Vgl. auch Mal. 3, 1. *Est.*, Comm. in 1 Cor. 10, 9.

Manche der vorauguſtiniſchen Väter erklärten dieſe Theophanien ausſchließlich für Erſcheinungen des göttlichen Logos. Die Arianer wollten daraus einen Beweis für ihre (ſubordinatianiſche) Irrlehre herleiten. Vgl. *Aug.*, Serm. 7 (al. 6), n. 4: Pater, inquiunt, non est visus; invisibilis autem et visibilis diversa natura est. Daher die nähere Unterſuchung dieſer Frage beim hl. Auguſtinus. Er zeigt, daß das geſchöpfliche Medium dieſer Theophanien (das ſinnliche Zeichen der Gottesgegenwart, wie z. B. die menſchliche Geſtalt) ein Werk der drei göttlichen Perſonen oder des dreieinigen Gottes, das göttliche Weſen ſelbſt aber überhaupt nicht ſinnlich wahrnehmbar ſei; daß es ferner nicht mit abſoluter Gewißheit ſich beſtimmen laſſe, welche von den drei göttlichen Perſonen in den betreffenden Fällen insbeſondere habe repräſentirt werden ſollen. Auguſtinus hält es perſönlich für das annehmbarſte, daß die altteſtamentlichen Theophanien ausſchließlich durch Engel bewirkt worden oder bloße Angelophanien geweſen ſeien. Vgl. beſonders De Trin. II, 17, 32: Multa enim talia visa facta sunt illis temporibus, non evidenter nominato et designato in eis vel Patre vel Filio vel Spiritu Sancto; sed tamen per quasdam valde probabiles significationes nonnullis indiciis existentibus, ut nimis temerarium sit dicere Deum Patrem numquam Patribus aut Prophetis per aliquas visibiles formas apparuisse. Ibid. 18, 35: Ipsa enim natura vel substantia, vel quolibet alio nomine appellandum est idipsum, quod Deus est, quidquid illud est, corporaliter videri non potest: per subiectam vero creaturam, non solum Filium vel Spiritum Sanctum, sed etiam Patrem corporali specie sive similitudine mortalibus sensibus significationem sui dare potuisse credendum est. Vgl. Serm. 7, cit. und § 56, 5. *Petav.*, De Trin. VIII, 2. P. Scholz, Handbuch der Theol. des A. B. I, 147.

c) Die meſſianiſchen Weisſagungen, welche den Verheißenen und von Gott zu Sendenden als Gott bezeichnen.

Pſ. 2, 7: Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te. Vgl. Apg. 13, 33. Hebr. 1, 5. Pſ. 44, 7: Sedes tua, Deus, in saeculum saeculi: virga directionis virga regni tui. (8) Dilexisti iustitiam, et odisti iniquitatem; propterea unxit te Deus, Deus tuus oleo laetitiae prae consortibus tuis. Vgl. Hebr. 1, 8. Pſ. 109, 1: Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis, (2) donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum. (3) ... ex utero ante luciferum genui te. Vgl. Matth. 22, 44. 1 Kor. 15, 25. Is. 7, 14: Ecce Virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen eius

Emmanuel. Vgl. Matth. 1, 23. Is. 40, 3 ff. Jer. 23, 5: Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et suscitabo David germen iustum, et regnabit rex, et sapiens erit, et faciet iudicium et iustitiam in terra. (6) In diebus illis salvabitur Iuda, et Israel habitabit confidenter, et hoc est nomen, quod vocabunt eum: Dominus iustus noster. Dan. 7, 13. 14.

d) Die Aussprüche, in welchen die göttliche Weisheit und das göttliche Wort als ewige, zu Gott und zu der Welt in Beziehung stehende, in der letztern mannigfaltig wirkende persönliche Wesen (hypostasirt, nicht bloß im gewöhnlichen Sinne personificirt, d. h. bildlich als persönliche Wesen dargestellt) erscheinen.

Spr. 8, 22: Dominus possedit me (sapientiam) in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio ... (29) quando appendebat fundamenta terrae, (30) cum eo eram, cuncta componens, et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore, (31) ludens in orbe terrarum, et deliciae meae esse cum filiis hominum. Vgl. Bar. 3, 38. Eccli. 24, 5: Ego (sap.) ex ore Altissimi prodivi (die Weisheit Gottes erscheint also hier zugleich als Wort Gottes) primogenita ante omnem creaturam; (6) ego feci in coelis, ut oriretur lumen indeficiens, et sicut nebula texi omnem terram; (7) ego in altissimis habitavi, et thronus meus in columna nubis.... Vgl. Weish. 7, 22 ff.; V. 25: Vapor est enim virtutis Dei, et emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera; et ideo nihil inquinatum in eam incurrit. (26) Candor est enim lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis et imago bonitatis illius (Hebr. 1, 3. Kol. 1, 15). (27) Et cum sit una, omnia potest, et in se permanens omnia innovat, et per nationes in animas sanctas se transfert; amicos Dei et prophetas constituit.... 8, 1: Attingit enim a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. 9, 4: Da mihi sedium tuarum assistricem sapientiam. V. 9: Et tecum sapientia tua, quae novit opera tua, quae et affuit tunc, cum orbem terrarum faceres, et sciebat, quid esset placitum oculis tuis, et quid directum in praeceptis tuis. In ganz gleicher Weise wird an andern Stellen von dem göttlichen Worte (λόγος θεοῦ, sermo Dei) geredet, so daß offenbar dieselbe göttliche Person unter beiden Ausdrücken zu verstehen ist. Weish. 18, 14 (das Strafgericht über Aegypten, 2 Mos. 12, 29): Cum enim quietum silentium contineret omnia et nox in suo cursu medium iter haberet, (15) omnipotens sermo tuus (ὁ παντοδύναμός σου λόγος) de coelo a regalibus sedibus, durus debellator in mediam exterminii terram prosilivit, (16) gladius acutus insimulatum imperium tuum portans (ξίφος ὀξὺ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν σου φέρων), et stans replevit omnia morte, et usque ad coelum attingebat stans in terra. 9, 1: Fecisti omnia verbo tuo. Ps. 32, 6: Verbo Domini coeli firmati sunt, et spiritu oris eius omnis virtus eorum. Siehe § 59, 2. Herm. Zschokke a. a. O. S. 71 ff. Der dogmatisch-ethische Lehrgehalt der alttestamentlichen Weisheitsbücher. Wien 1889. Fr. Klasen, Die alttestam. Weisheit u. s. f. Freiburg 1878. J. Grimm, Das Leben Jesu II, 4 ff. H. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes. Mainz 1885. S. 53 ff.

2. Im Neuen Testamente bildet das Geheimniß der Dreipersönlichkeit Gottes die klar ausgeprägte Grundlehre sowie die Grundvoraussetzung der ganzen göttlichen Offenbarung und Heilsökonomie in Christo. Im besondern kann man folgende directe oder indirecte Aussprachen desselben unterscheiden:

a) Die Theophanien, in welchen eine Mehrheit göttlicher Personen theils durch thatsächliche Umstände theils durch die den Trägern dieser Erscheinungen beigelegten Namen klar angedeutet ist.

Matth. 3, 16: Baptizatus autem Iesus, confestim ascendit de aqua; et ecce aperti sunt coeli; et vidit Spiritum Dei descendentem sicut columbam et venientem super se. (17) Et ecce vox de coelis dicens: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui. Luc. 3, 21. 22. Joh. 1, 32: Et testimonium perhibuit Ioannes, dicens, quia vidi Spiritum descendentem quasi columbam de coelo, et mansit super eum. (33) Et ego nesciebam eum, sed qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit: Super quem videris Spiritum descendentem et manentem super eum, hic est, qui baptizat in Spiritu Sancto. (34) Et ego vidi, et testimonium perhibui, quia hic est Filius Dei. Matth. 17, 5: Et ecce vox de nube, dicens: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui: ipsum audite. 2 Petr. 1, 17: Accipiens enim a Deo Patre honorem et gloriam, voce delapsa ad eum huiuscemodi a magnifica gloria: Hic est Filius meus. . . . (18) Et hanc vocem nos audivimus de coelo allatam, cum essemus cum ipso in monte sancto. Joh. 12, 28: Pater, clarifica nomen tuum. Venit ergo vox de coelo: Et clarificavi, et iterum clarificabo. Vgl. 13, 31. 32.

b) In der Taufform werden durch die drei Namen Vater, Sohn und Heiliger Geist drei Subjecte (Personen) unterschieden, welche hinwieder die gleiche Beziehung zu dem Zweck und der Wirksamkeit der Taufe besitzen, d. h. gleicherweise der eine Gott sind. Aehnliche Andeutungen des Geheimnisses finden sich auch sonst noch, insbesondere in den Segenswünschen der apostolischen Briefe.

Matth. 28, 19: Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Luc. 1, 35: Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ideoque et quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei. 1 Kor. 12, 4: Divisiones vero gratiarum sunt, idem autem Spiritus; (5) et divisiones ministrationum sunt, idem autem Dominus; (6) et divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus. Eph. 4, 4—6. 2 Kor. 13, 13: Gratia Domini nostri Iesu Christi et caritas Dei et communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis. 1 Petr. 1, 1. 2. 1 Joh. 5, 7: Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus; et hi tres unum sunt.

c) Die Art und Weise, in welcher die Erlösung der Menschheit je in besonderer Beziehung dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geiste zugeschrieben wird, ist nur dann irgendwie verständlich, wenn die Dreipersönlichkeit des einen Gottes als Grundlage dieser Darstellung angenommen wird. Die Erlösung wird nämlich als ein Werk Gottes des Vaters, als eine Offenbarung seiner Liebe bezeichnet; sie wird vollzogen durch die Selbsterniedrigung des Sohnes und seinen Gehorsam gegen den Vater; ihre Ausführung und Vollendung empfängt sie durch den vom Vater und Sohn gesandten Heiligen Geist.

Joh. 3, 16: Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam.

(17) Non enim misit Deus Filium suum in mundum, ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum. 14, 31: Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio. 17, 1: Haec locutus est Iesus; et sublevatis oculis in coelum dixit: Pater! venit hora, clarifica Filium tuum, ut Filius tuus clarificet te. (2) Sicut dedisti ei potestatem omnis carnis, ut omne, quod dedisti ei, det eis vitam aeternam. (3) Haec est autem vita aeterna: Ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti, Iesum Christum. (4) Ego te clarificavi super terram: opus consummavi, quod dedisti mihi, ut faciam: (5) et nunc clarifica me, tu Pater, apud temetipsum, claritate, quam habui, priusquam mundus esset, apud te. 16, 12. 13 (§ 6, 3). Siehe § 59, 2; 61, 2.

d) Insbesondere ist die Lehre von der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes eine deutliche indirecte Aussprache des dreifachen persönlichen Unterschiedes. Dabei wird zugleich auch wieder die wesentliche Einheit der sendenden und der gesandten Personen theils direct theil indirect gelehrt.

Joh. 16, 28: Exivi a Patre, et veni in mundum; iterum relinquo mundum, et vado ad Patrem. 17, 18. Gal. 4, 4: At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege, (5) ut eos, qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus. Vgl. Joh. 8, 16: Et si iudico ego, iudicium meum verum est, quia solus non sum, sed ego, et qui misit me, Pater. 10, 30: Ego et Pater unum sumus. 14, 9: Philippe, qui videt me, videt et Patrem. Quomodo tu dicis: Ostende nobis Patrem? (10) Non creditis, quia ego in Patre, et Pater in me est? Verba, quae ego loquor vobis, a me ipso non loquor. Pater autem in me manens, ipse facit opera. . . . (16) Et ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum. 17, 10: Mea omnia tua sunt, et tua mea sunt. . . . (20) Non pro eis autem rogo tantum, sed et pro eis, qui credituri sunt per verbum eorum in me, (21) ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint, ut credat mundus, quia tu me misisti. (Siehe § 59, 2.) 14, 25. 26 (§ 6, 3). 15, 26: Cum autem venerit Paraclitus, quem *ego mittam* vobis *a Patre*, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me. Vgl. 16, 13—15 (§ 61, 2).

Aug., In Ioan. tr. 36, 9 (zu Joh. 10, 30): In duobus istis verbis quod dixit *unum*, liberat te ab Ario, quod dixit *sumus*, liberat te a Sabellio. Si *unum*, non ergo diversum; si *sumus*, ergo et Pater et Filius. *Sumus* enim non diceret de uno; sed et *unum* non diceret de diverso. Ueber die *missio* divinar. personar. siehe *Aug.*, De Trin. II—IV. Vgl. unten § 56, 5.

§ 54.

Der Traditionsbeweis.

1. Wie in der Heiligen Schrift, so tritt uns auch in der Lehrverkündigung und in dem Cultleben der Kirche das Geheimniß der Trinität als die Grundlehre der christlichen Heilsoffenbarung von Anfang an entgegen. Der Beweis hierfür ergibt sich:

a) Aus dem sogen. Apostolischen Symbolum, an welches sich die ältesten Glaubensregeln (bei Irenäus, Tertullian, Origenes;

ſ. § 2, 1) anlehnen, indem ſie wie jenes die Offenbarungen Gottes nach außen auf die drei göttlichen Perſonen vertheilen (ſ. § 20, 2).

b) Der Taufritus wurde ſchon den älteſten Antitrinitariern als ein Zeugniß für den apoſtoliſchen Glauben entgegengehalten. Nicht bloß die Form, ſondern auch die dreimalige Untertauchung galt als Ausdruck des trinitariſchen Glaubens. Später wurde auch wohl die einmalige Untertauchung als Ausdruck der Homouſie der drei göttlichen Perſonen, im Gegenſatz zu den Arianern, angenommen (Conc. Tolet. a. 633, c. 6).

c) Auch andere Gebetsformeln, deren ſich die Kirche von Anfang an bei der euchariſtiſchen Opferfeier und bei ſonſtigen Gelegenheiten bediente, enthalten den Gedanken, daß dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geiſte der gleiche göttliche Cult der Anbetung gebühre. Dies gilt namentlich von den an die Heilige Schrift ſich anlehnenden Doxologien und Schlußformeln der kirchlichen Gebete.

Vgl. z. B. Ep. Eccl. Smyrn. (über das Martyrium des hl. Polykarp) n. 14: „Herr, allmächtiger Gott, Vater Deines geliebten und gebenedeiten Sohnes Jeſu Chriſti, ... ich lobe Dich, ich preiſe Dich, ich verherrliche Dich mit dem ewigen und himmliſchen Jeſus Chriſtus, Deinem geliebten Sohne, mit welchem Dir und dem Heiligen Geiſte ſei Ehre jetzt und in Ewigkeit." N. 22: „Mit welchem (Chriſto) ſei Ehre Gott dem Vater und dem Heiligen Geiſte." *Iust.*, Apol. I, c. 65: „Und indem der Biſchof Brod und Wein nimmt, ſendet er Lob und Preis empor zu Gott, dem Vater aller Dinge, durch den Namen des Sohnes und des Heiligen Geiſtes."

d) Die Uebung der älteſten Kirche, dreimal im Tage Gebete zu verrichten, betrachten die heiligen Väter gleichfalls als einen Ausdruck des trinitariſchen Glaubens.

Dieſe Dreitheilung der Tageszeiten und ihre Auszeichnung durch die gleichen Gebete, bemerkt Clemens von Alex. (Strom. VII, 7), ſei nur den Gläubigen, welche um das Geheimniß der Trinität wüßten, verſtändlich. Vgl. *Cypr.*, De or. 34: In orationibus vero celebrandis invenimus observasse cum Daniele tres pueros in fide fortes et in captivitate victores horam tertiam, sextam, nonam, sacramento scilicet trinitatis, quae in novissimis temporibus manifestari habebat.

e) Das Auftreten der antitrinitariſchen Häreſie in ihren verſchiedenen Formen und die ſofortige Reaction gegen dieſelbe von ſeiten der Kirche iſt eines der deutlichſten und älteſten Zeugniſſe für die apoſtoliſche Tradition.

Tert., Adv. Prax. 2: Hanc regulam (d. i. der zuvor dargelegte Glaube an die Dreiperſönlichkeit Gottes) ab initio evangelii decucurrisse, etiam ante priores quosque haereticos, nedum ante Praxeam hesternum, probabit tam ipsa posteritas omnium haereticorum, quam ipsa novellitas Praxeae hesterni. Quo peraeque adversus universas haereses iam hinc praeiudicatum sit, id esse verum, quodcumque primum, id esse adulterum, quodcumque posterius.

2. Die heiligen Väter haben den kirchlichen Glauben an die göttliche Trinität den mannigfachſten Gegenſätzen gegenüber betont und den wahren Sinn desſelben auf Grund der apoſtoliſchen Tradition bezeugt und erklärt.

a) Bei den apostolischen Vätern wird das Geheimniß öfters in ähnlichem Zusammenhange mit andern Wahrheiten des Glaubens (Gnade, Kirche) erwähnt und in ähnlichen Ausdrücken wie in der Heiligen Schrift.

So z. B. *Ign. M.*, Magn. 13: „Seid unterthan dem Bischofe und euch selbst wechselseitig, wie Jesus Christus dem Vater, dem Fleische nach, und die Apostel Christo und dem Vater und dem Geiste."

Die ältesten Apologeten verweisen auf den trinitarischen Glauben, um dem Vorwurf der Heiden zu begegnen, daß die Christen dem Atheismus huldigten.

So *Iustin.*, Ap. I, c. 13. *Athen.*, Leg. 10: „Wer sollte nicht staunen, wenn er diejenigen, welche den Vater Gott, den Sohn Gott und den Heiligen Geist Gott nennen und deren Macht in der Vereinigung und deren Unterschied in der Ordnung aufzeigen, Atheisten nennen hört?" Vgl. c. 12. *Theoph.*, Ad Aut. II, 15. Hier findet sich zuerst das Wort Τριάς zur Bezeichnung der göttlichen Personen; als Bild der göttlichen Trias werden die drei Tage, welche vor Erschaffung der Sonne und des Mondes 1 Mos. 1, 5—13 gezählt werden, betrachtet.

b) Dem Gnosticismus stellte der hl. Irenäus den kirchlichen Glauben in den bestimmten Sätzen entgegen: Es gibt keine Mittelwesen zwischen Gott und Welt. Der höchste Gott ist auch der Demiurg. Durch sein Wort und seine Weisheit, den Sohn und den Heiligen Geist, hat er alles erschaffen. Der Logos existirte ewig in und mit dem Vater, desgleichen auch der Heilige Geist. Der (gnostische) Begriff der Emanation ist auf das ewige und schlechthin einfache Wesen Gottes durchaus nicht anwendbar. Nur im Glauben kann das Geheimniß der Trinität von uns aufgenommen werden.

Iren., Adv. haer. I, 22, 1: Cum teneamus autem nos regulam veritatis, id est, quia sit unus Deus omnipotens, qui omnia condidit per Verbum suum et aptavit et fecit ex eo, quod non erat, ad hoc ut sint omnia . . . non per angelos neque per virtutes aliquas abscissas ab eius sententia; nihil enim indiget omnium Deus, sed per Verbum et Spiritum omnia faciens et disponens et gubernans et omnibus esse praestans . . . II, 30, 9: Semper autem coëxsistens Filius Patri olim et ab initio semper revelat Patrem et angelis et archangelis et potestatibus et virtutibus et omnibus, quibus vult revelare Deus. IV, 20, 1: Adest enim ei (Deo) semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur, dicens: *Faciamus hominem* . . . (Gen. 1, 26). Vgl. I, 9, 3 u. § 59, 3.

c) Die antitrinitarische Irrlehre des Modalismus bekämpft Tertullian. Er gebraucht zuerst die Ausdrücke trinitas, persona und substantia und betont ebenso bestimmt die Einheit des göttlichen Wesens wie die Dreiheit der Personen. Das Geheimniß des trinitarischen Lebens nennt er die göttliche Oekonomie, im Gegensatze zu dem antitrinitarischen Begriffe der Monarchie.

Tert., Adv. Prax. 2: Se existimat (die modalistische Häresie) meram veritatem possidere, dum unicum Deum non alias putat credendum, quam si ipsum eundemque et Patrem et Filium et Spiritum Sanctum dicat, quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet uni-

tatem, et nihilominus custodiatur οἰκονομίας sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, tres autem, non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur. C. 25: Qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est: Ego et Pater unum sumus (Ioan. 10, 30), ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem. S. § 60, 3; 61, 3. Den Sabellianismus verurtheilte Papst Dionysius auf einem zu Rom (262) abgehaltenen Concil; zugleich auch die Lehre von einer (wesentlichen) Unterordnung des Sohnes unter den Vater (Subordinatianismus). Er gebraucht zuerst in einem an Dionysius von Alexandrien gerichteten Schreiben den Ausdruck ὁμοούσιος zur Bezeichnung der Wesenseinheit von Vater und Sohn (vgl. *Athan.*, De decr. Nic. Syn. 26; *Petav.*, De Trin. praef. c. 4, 3; H. Hagemann, Die römische Kirche u. s. w. S. 411). Wenn die zu Antiochia 269 gegen Paul von Samosata gehaltene Synode diesen Ausdruck verwarf, so geschah dies nur darum, weil jener Irrlehrer unter demselben nicht bloß die Identität des Wesens, sondern auch die der Persönlichkeit verstand. Diese Zweideutigkeit erklärt sich daraus, daß damals die Ausdrücke ὑπόστασις und οὐσία noch vielfach als synonym betrachtet wurden. (So auch noch auf dem Concil von Nicäa; siehe unten d.)

d) Die subordinatianische Irrlehre der Arianer und Pneumatomachen wurde auf den Concilien zu Nicäa (325) und zu Konstantinopel (381) verworfen. Jenes erklärte, es sei der Glaube der Kirche, daß Jesus Christus, der Sohn Gottes, nicht geschaffen, sondern aus dem Wesen des Vaters gezeugt und eines und desselben Wesens (*ὁμοούσιος*) wie der Vater sei. Ausdrücklich wird auch jener Ursprung aus dem Vater als ein ewiger, jede Veränderung ausschließender bezeichnet. Gegen die Pneumatomachen erklärte das Concil zu Konstantinopel, der Heilige Geist sei Herr, Lebendigmacher, er gehe aus dem Vater hervor, werde mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und habe durch die Propheten geredet, d. i. er habe ähnlich wie der Sohn seinen Ursprung in dem göttlichen Wesen des Vaters (nicht durch Schöpfung) und sei selbst göttlicher Natur.

Symb. Nicaen. I: Πιστεύομεν ... εἰς ἕνα Κύριον I. Χρ. τὸν υἱὸν Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, ... γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. ... Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ ἀλλοιωτὸν ἢ τρεπτὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ· τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία. Symb. Conc. Const. I: Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (πιστεύομεν), τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν (§ 60, 1).

3. Auf dem festen Grunde dieser Definitionen hat dann die kirchliche Wissenschaft die Erklärung und Begründung des Dogmas in der umfassendsten und scharfsinnigsten Weise unternommen (s. § 55 ff.). Es genüge hier, nur noch einige Aussprüche des hl. Augustinus als Zeugnisse der sich stets gleichbleibenden Tradition herauszuheben.

Aug., De Trin. I, 4, 7: Omnes quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quae Deus est, divinorum librorum veterum et novorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius eiusdemque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem; ideoque non sint tres dii, sed unus Deus: quamvis Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit, qui Pater est; Filiusque a Patre sit genitus, et ideo Pater non sit, qui Filius est; Spiritusque Sanctus nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, Patri et Filio etiam ipse coaequalis et ad Trinitatis pertinens unitatem. C. Maxim. Arian. II, 10, 2: In Trinitate igitur, quae Deus est, et Pater Deus est, et Filius Deus est, et Spiritus Sanctus Deus est, et simul hi tres unus Deus; nec huius Trinitatis tertia pars est unus, nec maior pars duo quam unus est ibi, nec maius aliquid sunt omnes quam singuli: quia spiritalis, non corporalis est magnitudo ... (3) Si ergo in una Patris persona et plura invenis (die göttlichen Attribute) et partes non invenis: quanto magis Pater et Filius et Spiritus Sanctus et propter individuam Deitatem unus Deus est, et propter uniuscuiusque proprietatem tres personae sunt, et propter singulorum perfectionem partes unius Dei non sunt? Andere Zeugnisse siehe *Petav.*, De Trin. I—III.

§ 55.

Die kirchliche Erklärung des Dogmas.

A. Der Begriff des Ursprungs oder der processio der göttlichen Personen.

Nach der Erklärung des Florentiner Concils: Omniaque sunt unum (in Trinitate), ubi non obviat *relationis* oppositio (§ 52, 1), ist der Unterschied und die Dreiheit der göttlichen Personen in den verschiedenen Relationen, in welchen dieselben zu einander stehen, begründet. Es sind darunter nicht relationes Dei *ad extra* (der Modalismus), sondern Beziehungen innerhalb des göttlichen Wesens selbst (rel. *ad intra*) zu denken; solche nämlich, welche mit dem Ursprunge der einen göttlichen Person aus der andern nothwendig gegeben sind (rel. *personales* sive *originis;* vgl. Florent. l. c.; Tolet. XI; § 52, 3. 4). Der Sinn des kirchlichen Dogmas wird sich daher aus einer nähern Erörterung der Begriffe processio, relatio und persona ergeben.

1. Einen mehrfachen Ursprung (processio, origo), d. i. den Hervorgang der einen göttlichen Person aus einer andern, lehren die kirchlichen Glaubensbekenntnisse ausdrücklich. Im Anschlusse an die Heilige Schrift nennen sie die zweite göttliche Person den Sohn Gottes, den der Vater aus seinem Wesen ewig erzeugt oder geboren, Gott von Gott u. s. f. Vom Heiligen Geiste als der dritten Person wird gesagt, daß er aus dem Vater oder aus dem Vater und dem Sohne hervorgehe.

Symb. Nicaen., Nicaeno-Const., Florent. l. c. (§ 52, 3; § 54, 2). Later. IV, c. 1 (§ 52, 4). Symb. *Athan.:* Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus. Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed

procedens. Der Ausgang des Sohnes aus dem Vater wird seit dem Nicaen. I. durchweg generatio genannt. Früher war auch der Ausdruck prolatio, processio, προβολή gebräuchlich, während dieser seit dem Const. I. zur Bezeichnung des Ausganges des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn (die spiratio passiva) ausschließlich angewendet wurde.

S. Thom. 1, q. 27, a. 4 ad 3: Deum nominare non possumus nisi ex creaturis. ... Et quia in creaturis communicatio naturae non est nisi per generationem, processio in divinis non habet proprium vel speciale nomen nisi generationis. Unde processio quae non est generatio, remansit sine speciali nomine; sed potest nominari spiratio, quia est processio spiritus. Wenn einzelne Väter den Ausdruck prolatio (προβολή) verwarfen, so geschah dies nur mit Rücksicht auf den von den Gnostikern damit verbundenen Sinn; die processio selbst sollte damit nicht bestritten werden. Im Gegensatze zum Modalismus erwies sich jener Ausdruck wieder als besonders zutreffend. Vgl. *Tert.*, Adv. Prax. 7: Quaecumque ergo substantia sermonis fuit, illam dico personam et illi nomen Filii vindico, et dum Filium agnosco, secundum a Patre defendo. (8) Hoc si qui putaverit me προβολήν aliquam introducere, id est, prolationem rei alterius ex altera, quod facit Valentinus, alium atque alium aeonem de aeone producens, primo quidem dicam tibi: non ideo non utatur et veritas vocabulo isto et re ac censu eius, quia et haeresis utitur? imo haeresis potius ex veritate accepit, quod ad mendacium suum strueret? (S. n. 3.)

Ps. 2, 7 (§ 53, 1 c); 109, 3: Ex utero ante luciferum genui te. Sir. 24, 5 (§ 53, 1 d). Joh. 8, 42: Ego enim ex Deo processi et veni, neque enim a me ipso veni, sed ille me misit. 15, 26 (§ 53, 2 d). Auch Is. 26, 9: Numquid ego, quia alios parere facio, ipse non pariam? dicit Dominus; si ego, qui generationem ceteris tribuo, sterilis ero? ait Dominus Deus tuus, wird von einzelnen Vätern auf das in Rede stehende Geheimniß angewandt. Vgl. *Athan.*, Or. 2. *Ioan. Damasc.*, De orth. fide I, 8.

Die heiligen Väter verweisen insbesondere auf die Namen Vater und Sohn, welche die Heilige Schrift gebraucht. Der dadurch angedeutete Unterschied der göttlichen Personen sei nur ein im Ursprunge derselben begründeter und bedeute keineswegs eine Verschiedenheit des Wesens (Subordinatianismus). *Greg. Naz.*, Or. 31, 9: „Nur in dem Unterschied des Zutagetretens (τῆς ἐκφάνσεως), wenn ich mich des Ausdruckes bedienen darf, sowie des wechselseitigen Verhältnisses sind die verschiedenen Namen begründet. ... Der Sohn ist nicht Vater, denn es gibt nur einen Vater; aber er ist dasselbe, was der Vater ist; der Geist ist nicht Sohn, weil er aus Gott ist; denn es gibt nur einen Eingeborenen, aber er ist dasselbe, was der Sohn ist; die drei sind eines der Gottheit nach, das eine aber ist drei den Eigenthümlichkeiten nach." *Aug.*, De fide et symb. 4, 6: Naturalis ergo Filius (Dei) de ipsa Patris substantia unicus natus est, id exsistens quod Pater est, Deus de Deo, lumen de lumine. Ibid. 9, 20: Fides inconcussa tenenda est, ut Deum dicamus Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum Sanctum; neque tres Deos, sed istam Trinitatem unum Deum; neque diversos natura, sed eiusdem substantiae; neque ut Pater aliquando sit Filius, aliquando sit Spiritus Sanctus; sed Pater semper Pater, et Filius semper Filius, et Spiritus Sanctus semper Spiritus Sanctus. A. St. siehe § 56, 2.

2. Es gibt nur zwei processiones in Gott, wie auch nur zwei hervorgehende Personen, Sohn und Heiliger Geist. Dem Vater eignet, weil er nicht

aus einer andern Person hervorgeht, die innascibilitas; er heißt ingenitus, principium sine principio, oder auch, mit Rücksicht auf sein Verhältniß zu den andern Personen, origo et fons totius divinitatis.

Florent. Decr. pro Iac. (siehe § 52, 3). Symb. Conc. Tolet. XI (a. 675): Et Patrem quidem non genitum, non creatum, sed ingenitum profitemur; ipse enim a nullo originem ducit, ex quo et Filius nativitatem et Spiritus Sanctus processionem accepit: fons ergo ipse et origo est totius divinitatis. Siehe unten § 58, 1.

Eine analogische Erläuterung dieses Geheimnisses wurde schon von den heiligen Vätern öfters unternommen. Dabei wird ausgegangen von dem Begriffe der processio als einer immanenten Thätigkeit des absoluten Geistes, welche nach der Analogie des erschaffenen Geistes nur eine Thätigkeit des Erkennens und des Wollens (der Liebe) sein könne.

S. Thom. 1, q. 27, a. 5: Processiones in divinis accipi non possunt nisi secundum actiones, quae in agente manent. Huiusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duae, scil. intelligere et velle. Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem, neque totaliter est remotum a genere actionum, quae sunt ad extra; nam sentire perficitur per actionem sensibilis in sensum. Relinquitur igitur, quod nulla alia processio possit esse in Deo, nisi verbi et amoris. Ibid. ad 2: ... secundum quod Deus suam essentiam, veritatem et bonitatem intelligit et amat. Siehe De pot. q. 9, a. 9. Vgl. unten n. 4.

3. Als wesentliche Eigenschaften dieser processiones ergeben sich aus der Natur der Sache: die Substantialität, die Immanenz, die Ewigkeit und Nothwendigkeit.

a) Sie sind substantiell, d. h. ihr Endziel oder das, was durch sie hervorgebracht wird, ist nicht ein Accidens des göttlichen Wesens, sondern die von dem göttlichen Wesen selbst nicht verschiedenen Personen des Sohnes und des Heiligen Geistes. Jede von ihnen empfängt, analogisch zu reden, vermöge der processio ein und dasselbe untheilbare göttliche Wesen, welches dem Vater eigenthümlich ist.

Nicaen. I: Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero; genitum, non factum, consubstantialem Patri (siehe § 54, 2; 59, 1). Lat. IV, c. 2: Pater enim ab aeterno Filium generando suam substantiam ei dedit, iuxta quod ipse testatur: Pater quod dedit mihi, maius omnibus est. Ac dici non potest, quod partem substantiae suae illi dederit, et partem ipsi sibi retinuerit, cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino. Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit ipsam sibi; alioquin desiisset esse substantia. Patet ergo, quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit; et ita Pater et Filius habent eandem substantiam, et sic eadem res est Pater et Filius, nec non et Spiritus Sanctus ab utroque procedens.

Aug., De Trin. V, 4, 6: In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam (d. h. von dem göttlichen Wesen an sich oder absolut betrachtet,

abgesehen von den persönlichen Relationen) dicitur. Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens, quia et ille semper Pater, et ille semper Filius. ... Quod si aliquando esse coepisset aut aliquando esse desineret Filius, secundum accidens diceretur. ... Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile. *S. Thom.* 1, q. 27, a. 3 ad 2: Quidquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est (q. 3, a. 3. 4), quod non contingit in aliis rebus. Et ideo per quamlibet processionem, quae non est ad extra, communicatur divina natura, non autem alii naturae.

b) Weil das Ziel der processiones nicht etwas Außergöttliches ist, sondern in dem göttlichen Wesen selbst liegt, so heißen dieselben immanent, im Gegensatz zu den außergöttlichen oder transcendenten Hervorbringungen Gottes, wie z. B. die Schöpfung. Weil sie nun aber dem göttlichen Wesen selbst angehören, so müssen sie auch wie dieses ewig und nothwendig sein.

Nicaen. I (§ 54, 2 d). Symb. Conc. Tolet. XI: Filium quoque de substantia Patris sine initio ante saecula natum, nec tamen factum esse fatemur, quia nec Pater sine Filio, ne Filius aliquando exsistit sine Patre. ... Sempiternus ergo Pater, sempiternus et Filius. Quod si semper Pater fuit, semper habuit Filium, cui Pater esset; et ob hoc Filium de Patre natum sine initio confitemur. Later. IV, c. 2 (siehe a). Florent. Decr. pro Iac.: Aeternum quippe et sine initio est, quod Filius de Patre exsistit; et aeternum ac sine initio est, quod Spiritus Sanctus de Patre Filioque procedit. Siehe oben § 52, 2.

Aug. l. c. (siehe a). *S. Thom.* 1, q. 27, a. 1: Cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem, quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra, ita secundum actionem, quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cuius actio, scil. intelligere, manet in intelligente. Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat et dicitur verbum cordis significatum verbo vocis. ... Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus vel per modum localem vel per actionem alicuius causae in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum, sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in divinis. Ueber die Nothwendigkeit der processiones siehe ibid. q. 41, a. 2.

c) Ferner werden die göttlichen processiones von den Theologen metaphysische genannt, um damit auszudrücken, daß keinerlei Veränderung oder Zusammensetzung des göttlichen Wesens selbst dadurch bedingt sei; daß es sich nicht um eine mehrmalige (ewige) Setzung des göttlichen Wesens selbst dabei handle, sondern um eine dreifache Seinsweise (Persönlichkeit) der einen, untheilbaren und einfachen göttlichen Wesenheit. Diesen Satz hat die Kirche, wie den Ditheisten und Tritheisten der ältern Zeit, so auch im 13. Jahrhundert

dem Abte Joachim von Flora und in neuerer Zeit A. Günther gegenüber ausdrücklich in Schutz genommen.

Symb. *Athan.:* Trinitatem in unitate veneremur (§ 52, 1). Later. IV, c. 1. Florent. Decr. pro Iac. (ebend.). Symb. Conc. Tolet. XI: Nec sicut tres personas, ita tres substantias praedicamus, sed unam substantiam, tres autem personas. ... In relatione enim personarum numerus cernitur; in divinitatis vero substantia, quid numeratum sit, non comprehenditur. Ergo in hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt; et in hoc numero carent, quod ad se sunt.

Athan., Or. IV, 2: „Wie das Licht vom Feuer erzeugt wird, so ist der Logos aus Gott, die Weisheit aus dem Weisen, der Sohn aus dem Vater. So bleibt die ungetheilte Einheit unversehrt, und ebensowenig ist der Logos etwas Wesenloses oder nicht Subsistirendes, sondern etwas wahrhaft Seiendes." *Aug.,* De Trin. XV, 23, 43: Verum in illa summa Trinitate, quae incomparabiliter rebus omnibus antecellit, tanta est inseparabilitas, ut cum trinitas hominum non possit dici unus homo, in illa unus Deus et dicatur et sit, nec in uno Deo sit illa Trinitas, sed unus Deus. C. Maxim. Ar. II, 10, 3 (§ 54, 3).

Der genannte Abt Joachim hatte gelehrt, die Wesenseinheit der göttlichen Personen sei eine bloß begriffliche oder collective, während sie nach kirchlicher Lehre eine wirkliche und numerische ist. Later. IV, c. 2: Unitatem huiusmodi non veram et propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam esse fatetur; quemadmodum dicuntur multi homines unus populus, et multi fideles una ecclesia. ... Nos autem sacro approbante Concilio credimus et confitemur ... (§ 52, 2).

Gegen A. Günther, welcher die drei göttlichen Personen als eine „Dreiheit oder triplicirte Existenz einer und derselben göttlichen Substanz" auffaßte (Vorschule I, 119; II, 539), vgl. Conc. Prov. Col. (1860) P. I, c. 10: Pariter doctrinam catholicam errore iidem inficiunt, dum substantiam unam numero personis inesse negantes docent, aut unam substantiam ter adesse, aut tres sibi immanentes substantias, aut tres substantialitates, aut tres substantias personales, aut tres essentias, aut substantiam ternariam adesse, aut Deum emanatione se duplicare vel triplicare, aut esse in Deo non unitatem, sed identitatem substantiae. Error quidem inde suam ducit originem, quod qui secundum catholicam fidem personarum e persona est processus, substantiarum e substantia processus et emanatio perperam statuitur. Laeditur igitur imprimis haec Conc. Later. IV. definitio: „Illa res non est generans" (siehe oben § 52, 2). ... Laeditur illa Ecclesiae doctrina, qua substantiam inter et personam quamlibet realis distinctio negatur. „Id quod est Pater, est Filius, et Spiritus Sanctus idem omnino" (Later. IV, l. c.). Si autem substantia in Filio generatur et in Patre generat, substantia Filii utpote generata a substantia Patris utpote generante realiter distincta sit necesse est. Laeditur summa illa simplicitas, quam substantiae divinae fides catholica vindicat. Quod enim non est unum numero, sed ternarium, non est simplex omnino. Laeditur ipsum de unitate Dei dogma. Tot enim vere adsunt dii, quot adsunt essentiae realiter distinctae.

4. Das wirkende Subject (princ. *quod*) der processiones sind die göttlichen Personen des Vaters und des Sohnes, nicht das göttliche Wesen an sich betrachtet; die bewirkende Ursache derselben (das, woraus

die göttlichen Personen hervorgehen und worauf der Hervorgang beruht) ist einerseits die göttliche Natur oder Wesenheit (princ. *quo* remotum), anderseits das göttliche Erkennen und Wollen (princ. *quo* proximum). In diesem Sinne haben schon die heiligen Väter vielfach die göttliche Selbsterkenntniß des Vaters einerseits (generatio Filii) und die göttliche Selbstliebe im Vater und Sohne anderseits (spiratio Spiritus S.) bei der analogischen Erklärung des Geheimnisses als Grund der Mehrpersönlichkeit Gottes bezeichnet.

Later. IV, c. 2 (§ 52, 2). Symb. Conc. Tolet. XI: Caritas sive sanctitas amborum (Patris et Filii) dicitur (Spiritus S.). Conc. Prov. Col. l. c. (siehe n. 3). Cat. Rom. P. I, c. 2, q. 10: Oret, inquam, sine intermissione, qui divino beneficio haec credit, ut aliquando in aeterna tabernacula receptus dignus sit, qui videat, quae tanta sit Dei Patris fecunditas, ut seipsum intuens atque intelligens parem et aequalem sibi Filium gignat, quoque modo duorum idem plane et par caritatis amor, qui Spiritus Sanctus est, a Patre et Filio procedens, genitorem et genitum aeterno atque indissolubili vinculo inter se conectat; atque ita divinae Trinitatis una sit essentia et trium personarum perfecta distinctio. Siehe oben n. 2.

Iren., Adv. haer. II, 28, 5: Deus autem totus exsistens mens et totus exsistens Logos, quod cogitat, hoc et loquitur; et quod loquitur, hoc et cogitat. Cogitatio enim eius Logos, et Logos mens, et omnia concludens mens ipse est Pater. *Tert.,* Adv. Prax. 5: Nam etsi Deus nondum sermonem suum miserat (d. i. nach außen geoffenbart hatte), proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semetipsum habebat tacite cogitando et disponendo secum, quae per sermonem mox erat dicturus. Cum ratione enim sua cogitans atque disponens sermonem eam efficiebat, quam sermone tractabat. *Aug.,* De Trin. XV, 14, 23: Proinde tamquam seipsum dicens Pater genuit Verbum sibi aequale per omnia. Non enim seipsum integre perfecteque dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in eius Verbo quam in ipso. C. 17, 27: Spiritus Sanctus secundum scripturas s. nec Patris solius est, nec Filii solius, sed amborum; et ideo communem, qua invicem se diligunt Pater et Filius, nobis insinuant caritatem. Ibid. VI, 5, 7: Spiritus ergo S. commune aliquid est Patris et Filii, quidquid illud est. At ipsa communio, consubstantialis et coaeterna; quae si amicitia convenienter dici potest, dicatur, sed aptius dicitur caritas. Et haec quoque substantia, quia Deus substantia et Deus *caritas,* sicut scriptum est. Vgl. ibid. l. IX. *Anselm.,* Monol. 32: Ergo summus ille Spiritus, sicut est aeternus, ita aeterne sui memor est et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis; immo non ad ullius similitudinem, sed ille principaliter, et mens rationalis ad eius similitudinem. At si aeterne se intelligit, aeterne se dicit. Si aeterne se dicit, aeterne est Verbum eius apud ipsum. C. 49: Amat ergo seipsum summus Spiritus, sicut sui meminit et se intelligit. C. 50: Patet igitur amorem summi Spiritus ex eo procedere, quia sui memor est et se intelligit. Quod si in memoria summi Spiritus intelligitur Pater, in intelligentia Filius, manifestum est, quia a Patre pariter et a Filio summi Spiritus amor procedit. *S. Thom.* l. c. (n. 2). Ibid. q. 37, a. 1: Sicut enim ex hoc, quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis conceptio rei intellectae in intelligente, quae dicitur verbum, ita ex hoc, quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio

(ut ita loquar) rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente; ita quod cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso, non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente et amatum in amante. Sed ex parte intellectus sunt vocabula adinventa ad significandum respectum intelligentis ad rem intellectam, ut patet in hoc quod dico *intelligere;* et sunt etiam alia vocabula adinventa ad significandum processum intellectualis conceptionis, scil. ipsum *dicere* et *verbum*. Unde in divinis *intelligere* solum essentialiter dicitur, quia non importat habitudinem principii verbi ad ipsum verbum procedens; sed *Verbum* personaliter dicitur, quia significat id quod procedit; ipsum verbo *dicere* dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principii verbi ad verbum ipsum. Ex parte autem voluntatis praeter *diligere* et *amare,* quae important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita, quae importent habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatae, quae provenit in amante ex hoc, quod amat, ad suum principium aut e converso. Et ideo propter vocabulorum inopiam huiusmodi habitudines significamus vocabulis *amoris* et *dilectionis;* sicut si verbum nominaremus intelligentiam conceptam vel sapientiam genitam. Sic igitur in quantum in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, *amor* et *diligere* essentialiter dicuntur, sicut intelligentia et intelligere; in quantum vero his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem eius rei, quae procedit per modum amoris, ad suum principium et e converso, ita quod per amorem intelligatur amor procedens et per diligere intelligatur spirare amorem procedentem, sic *amor* est nomen personae, et *diligere* vel *amare* est verbum *notionale,* sicut dicere vel generare. Vgl. H. Schell a. a. O. S. 3 ff. Stuedle, De processionib. divinis. Frib. Helv. 1896.

Weil die generatio und die spiratio activa den Unterschied der Personen in Gott begründen, werden sie actus *personales* genannt. Sie heißen auch actus *notionales,* weil sich aus ihnen die Eigenthümlichkeiten (proprietates) oder Unterscheidungsmerkmale der göttlichen Personen ergeben. Vgl. *S. Thom.* 1, q. 32, a. 2. 3; q. 41, a. 1. Siehe unten § 61, 5.

§ 56.

Fortsetzung.

B. **Der Begriff der Relation. Die circuminsessio und die sogen. missio divinarum Personarum.**

1. Mit dem Ursprunge der einen göttlichen Person aus der andern ist eine ewige wechselseitige Beziehung derselben nothwendig gegeben (relationes *originis* seu *personales*). Der Ursprung des Sohnes aus dem Vater bedingt die beiden correlaten Beziehungen der paternitas und der filiatio, der Ursprung des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn die der spiratio *activa* und *passiva.*

Symb. Conc. Tolet. XI (siehe § 52, 4). Florent. (ebend. n. 1. 3). Der dogmatische Beweis stützt sich auf dieselben Stellen der Heiligen Schrift und der Tradition, aus welchen die Wahrheit der processiones dargethan wird (siehe § 55). Auch das Auftreten der modalistischen Irrlehre und ihre sofortige Zurückweisung in

der Kirche ist ein deutlicher Beweis für die ursprüngliche apostolische Ueberlieferung (siehe § 54, 2 c).

2. Wie die Relationen mit dem Ursprunge der göttlichen Personen nothwendig gegeben sind, so kommen ihnen auch dieselben Eigenschaften zu wie den processiones.

a) Sie sind wie diese ewig und immanent. Das Gegentheil hiervon behauptete der Modalismus (Sabellius), indem er sie als zeitliche Offenbarungen (des einpersönlichen) Gottes nach außen auffaßte (vgl. § 52, 3; 54, 2 c).

b) Es sind keine bloß gedachten, sondern wirkliche Relationen (rel. *reales*), so gewiß als der Ursprung und der Unterschied der Personen ein wirklicher ist (der Modalismus).

Hilar., In Ps. 122, n. 7: Deus unus uterque (P. et Fil.) est, non quod unus divisus in duos sit, aut uterque ipse sit, ut nuncupatio sola fecerit Patrem et Filium, non natura gignendi; sed idcirco Deus unus, quia neque duo innascibiles neque unigeniti duo, sed unus ex uno, et ambo unum, non dissimili scil. aut differente a se substantia divinitatis in utroque. *Aug.,* De Trin. IX, 1, 1: Quod ergo ad istam quaestionem attinet, credamus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum, universae creaturae conditorem atque rectorem; nec Patrem esse Filium, nec Spiritum Sanctum vel Patrem esse vel Filium, sed Trinitatem relatarum ad invicem personarum et unitatem aequalis essentiae. Vgl. § 55, 1. 2.

S. Thom. 1, q. 28, a. 1: Pater non dicitur nisi a paternitate et filius a filiatione. Si igitur paternitas et filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quod Deus non sit realiter pater aut filius, sed secundum rationem intelligentiae; quod est haeresis Sabelliana. Es gibt allerdings bloß gedachte Relationen, wie die zwischen dem Art- und Gattungsbegriff bestehende; cum autem aliquid procedit a principio eiusdem naturae, necesse est quod ambo, scil. procedens et id a quo procedit, in eodem ordine conveniant; et sic oportet quod habeant reales respectus ad invicem. Cum igitur processiones in divinis sint in identitate naturae, ... necesse est quod relationes, quae secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.

c) Sie sind nicht als Accidentien des göttlichen Wesens zu denken; sie sind zwar voneinander wirklich verschieden (oder vielmehr einander beziehungsweise entgegengesetzt), nicht aber von dem göttlichen Wesen; darum heißen sie essentielle oder substantielle Relationen. Von dem göttlichen Wesen unterscheiden wir sie nur distinctione *rationis ratiocinatae.*

Vgl. § 55, 3 a. Conc. Tolet.; Florent. l. c. (n. 1). Den Irrthum des Gilbertus, daß ein wirklicher Unterschied zwischen dem göttlichen Wesen und den Relationen anzunehmen sei, womit zugleich die Substantialität der letztern geleugnet war, verwarf Papst Eugen III. auf dem Concil zu Rheims (siehe oben § 36, 2 a).

S. Thom. 1, q. 28, a. 2: Circa hoc dicitur *Gilbertus Porretanus* errasse, sed errorem suum postmodum in Rhemensi concilio revocasse. Dixit enim, quod relationes in divinis sunt assistentes sive extrinsecus affixae. ... Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod

transfertur in Deum, habet esse substantiale; nihil enim est in Deo ut accidens in subiecto, sed quidquid est in Deo, est eius essentia. Sic igitur ex ea parte, qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter exsistens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino exsistens. In hoc vero, quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est, quod relatio realiter exsistens in Deo est idem essentiae *secundum rem* et non differt nisi *secundum intelligentiae rationem*, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae. Ibid. a. 3: Dicit *Boëthius* (De Trin. s. f.), quod *substantia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem.* Si ergo relationes non distinguuntur ab invicem realiter, non erit in divinis trinitas realis, sed rationis tantum, quod est Sabelliani erroris. ... De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, ... oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas, sed secundum rem relativam.

Man darf nicht einwenden: wenn die göttlichen Relationen von dem göttlichen Wesen nicht verschieden seien, so könnten sie auch voneinander nicht wirklich verschieden sein. Dieser Einwand würde dann zutreffend sein, wenn das Wesen und die Relationen nicht bloß sachlich, sondern auch begrifflich durchaus identisch wären, was nicht der Fall ist. Die Relationen schließen in ihrem Begriffe außer dem göttlichen Wesen den relativen Gegensatz des Hervorgehens und des Hervorgehenlassens ein. In dem einen göttlichen Wesen sind also, unbeschadet seiner Einheit, diese relativen Gegensätze vorhanden. Das ist freilich ein unbegreifliches Geheimniß; einen Widerspruch aber kann die Vernunft nicht darin finden. Von dem göttlichen Wesen wird die Einheit und die Dreiheit nicht in derselben Beziehung behauptet, die Einheit vielmehr von dem Wesen an sich oder absolut betrachtet, die Dreiheit von den in demselben vorhandenen Relationen oder von den Beziehungen, in welchen es in den drei Personen zu sich selbst steht.

S. Thom. 1, q. 28, a. 3 ad 1: Argumentum illud tenet, quod quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, in his quae sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum; non autem in his quae differunt ratione. Unde ibidem dicit (*Arist.,* Phys. III, 21), quod licet actio sit idem motui, similiter et passio, non tamen sequitur quod actio et passio sint idem, quia in actione importatur respectus, ut a quo est motus in mobili, in passione vero, ut qui est ab alio. Et similiter licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina, et similiter filiatio, tamen haec duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem. *Anselm.,* De fide Trin. 9: Sicut autem substantia divina aeternam et singularem servat unitatem, sic horum relativorum, Patris scil. et Filii, procedentis et de quo procedit, natura inseparabilem tenet pluralitatem. Nam quemadmodum necesse est Deum semper unum et eundem esse, et non alium et alium, ita Pater numquam est idem Filio suo aut proce-

dens illi a quo procedit, secundum has relationes. Sed semper alius Pater et alius Filius, alius procedens et alius de quo procedit; nec umquam dici possunt de invicem. Quoniam ergo cum Deus nascitur de Deo, vel cum Deus procedit de Deo, nec substantia potest amittere singularitatem nec relatio pluralitatem: idcirco unum est ibi tria, et tria unum; nec tamen tria de invicem dicuntur, nec incredibile debet esse in natura, quae super omnia et omnibus aliis dissimilis est, esse aliquid, cuius exemplum in aliis rebus non valeat perfecte inveniri. Monol. 43: Sic sunt oppositi relationibus (P. et F.), ut alter numquam suscipiat proprium alterius; sic sunt concordes natura, ut alter semper teneat essentiam alterius.

3. Die Zahl der Relationen ergibt sich aus der Zahl der processiones. Jeder processio entspricht die zweifache Wechselbeziehung des hervorbringenden Princips zu dem Hervorgebrachten, und umgekehrt. Mithin kann es nur vier solcher Relationen geben (n. 1). Daraus, daß der Heilige Geist aus Vater und Sohn hervorgeht, folgt nicht, daß sechs Relationen angenommen werden müssen, weil diese Hervorbringung (spiratio) nicht als eine zweifache, sondern als eine einzige, dem Vater und Sohne gemeinsame, zu denken ist.

Conc. Lugd. II: Spiritus Sanctus aeternaliter *ex Patre et Filio*, non tamquam ex duobus principiis, sed tamquam *ex uno principio*, non duabus spirationibus, sed *unica spiratione* procedit. Siehe unten § 61, 1.

4. Aus dem oben erklärten Begriffe der Relationen einerseits, sowie aus der Einheit des göttlichen Wesens anderseits ergibt sich die Bedeutung der sogen. circuminsessio (περιχώρησις) der drei göttlichen Personen. In dem einen untheilbaren göttlichen Wesen und durch dasselbe sind sie ewig untrennbar miteinander verbunden, sind im Vollbesitz aller absoluten Vollkommenheiten desselben und durchdringen sich wechselseitig vermöge des Wesens, des Erkennens und Wollens oder Wirkens.

Florent. Decr. pro Iac. (§ 52, 3). Symb. Conc. Tolet. XI: Nec tamen tres istae personae separabiles aestimandae sunt, cum nulla ante aliam, nulla post aliam, nulla sine alia vel exstitisse, vel quidpiam operasse aliquando credatur; inseparabiles enim inveniuntur et in eo quod sunt et in eo quod faciunt.

Joh. 14, 10: Non creditis, quia ego in Patre, et Pater in me est? Vgl. § 59, 2.

Sehr eingehend wird die Idee der circuminsessio durch die Analogie des menschlichen Geistes und seiner auf sich selbst gerichteten Grundthätigkeiten (memoria, intelligentia, voluntas) erläutert bei *Aug.*, De Trin. IX. X. *Ioan. Dam.*, De fide orth. I, 8: „Weder eine örtliche Geschiedenheit, wie bei uns, dürfen wir von der unbegrenzten Gottheit aussagen; denn die göttlichen Personen sind ineinander, nicht so, daß sie ineinander überfließen, sondern so, daß sie zu einander in Beziehung stehen; ... noch auch eine Verschiedenheit des Willens, des Entschlusses, der Wirksamkeit oder der Macht. ... Darum sagen wir auch nicht, Vater, Sohn und Heiliger Geist seien drei Götter, sondern ein Gott; ... denn sie sind miteinander verbunden, wie bemerkt, nicht durch Vermischung, sondern durch die wechselseitigen Beziehungen, und so, daß sie einander durchwohnen (τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι), ohne jede Verwandlung und Vermischung.“ Vgl. *S. Thom.* 1, q. 42, a. 5. *Petav.*, De Trin. IV, 16.

5. Eine Hinweisung auf jene immanenten Relationen ist nach kirchlicher Auslegung in der Lehre der Heiligen Schrift von der Sendung der göttlichen Personen (missio) gegeben. Hierbei ist weder an eine locale Bewegung noch an eine Trennung oder gegenseitige Unterordnung der göttlichen Personen zu denken. Vielmehr bedeutet diese Sendung einerseits den ewigen Ausgang (processio) der betreffenden göttlichen Person aus einer andern und anderseits eine Wirksamkeit nach außen, welche derselben (obwohl sie an sich vermöge der Einheit des Wesens den drei göttlichen Personen gemein ist), ihrer persönlichen Eigenthümlichkeit (bezw. den immanenten Relationen) entsprechend, besonders appropriirt wird. Ihrer Wirkung nach betrachtet ist also die missio einerseits etwas Ewiges, anderseits etwas Zeitliches (die in die Zeit fallende Wirkung an den Geschöpfen).

Joh. 3, 16; 6, 58; 8, 16; 14, 26; 15, 26 (§ 53, 2 c. d).

Aus dem angegebenen Begriffe der missio erklärt es sich, daß nur von einer Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes in der Heiligen Schrift geredet wird, während vom Vater wohl gesagt wird, daß er zu den Menschen komme. Hierauf verwies der hl. Augustinus die Arianer, welche aus dieser „Sendung" eine wesentliche Unterordnung des Sohnes unter den Vater ableiten wollten. (Sie sagten: Maior est qui mittit, quam qui mittitur. *Aug.*, De Trin. II, 5, 7.) Christus selbst beschreibe den Inhalt jenes Begriffes Joh. 16, 7: Ego a Patre exii, et veni in hunc mundum. Worin dieses venire bestehe, ergebe sich aus Gal. 4, 4: Cum autem venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, *factum ex muliere*, factum sub lege. . . . Vgl. *Aug.*, De Trin. II, 5, 8: Satis ostendit (apost.) eo ipso missum Filium, quo factus est ex muliere. Quod ergo de Deo natus est, in hoc mundo erat; quod autem de Maria natus est, in hunc mundum missus advenit. Ibid. IV, 20, 28: Ab illo ergo mittitur Dei Verbum, cuius est Verbum; ab illo mittitur, de quo natum est: mittit, qui genuit, mittitur, quod genitum est. Et tunc *unicuique* mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum vel perfectae in Deo animae rationalis. . . . Sed cum in carne manifestatus est Filius Dei, *in hunc mundum* missus est, in plenitudine temporis factus ex femina. . . . Sed Pater cum ex tempore a quoquam cognoscitur, non dicitur missus; non enim habet, de quo sit aut ex quo procedat. *S. Thom.* 1, q. 43, a. 1: In ratione missionis duo importantur, quorum unum est habitudo missi ad eum, a quo mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum, ad quem mittitur. . . . Missio igitur divinae personae convenire potest, secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente, et secundum quod importat ex alia parte novum modum exsistendi in alio; sicut Filius dicitur esse missus a Patre in mundum, secundum quod incepit in mundo esse per carnem assumptam, et tamen ante in mundo erat, ut dicitur Ion. 1, 10. Ibid. ad 2: Persona divina missa sicut *non incipit esse, ubi prius non fuerat*, ita *nec desinit esse, ubi fuerat.* Unde talis missio est *sine separatione*, sed habet *solam distinctionem originis.* Ibid. a. 2 ad 2: Divinam personam esse novo modo in aliquo vel ab aliquo haberi temporaliter, non est propter mutationem divinae personae, sed propter mutationem creaturae; sicut et Deus dicitur Dominus propter mutationem creaturae. Siehe oben § 36, 4. Ueber die oben genannte Appropriation vgl. *Leo M.*, Serm. 76 (al. 74), 2: Huius enim beatae

Trinitatis incommutabilis deitas una est in substantia, indivisa in opere, concors in voluntate, par in potentia, aequalis in gloria. De qua cum Sancta Scriptura sic loquitur ut aut in factis, aut in verbis aliquid assignet, quod singulis videatur convenire personis, non perturbatur fides catholica, sed docetur, ut per proprietatem aut vocis aut operis insinuetur nobis veritas Trinitatis et non dividat intellectus, quod distinguit auditus. Ob hoc enim quaedam sive sub Patris sive sub Filii sive sub Spiritus Sancti appellatione promuntur, ut confessio fidelium in Trinitate non erret; quae cum sit inseparabilis, numquam intelligeretur esse Trinitas, si semper inseparabiliter diceretur. Serm. 77 (al. 75), 1: Numquam enim ab omnipotentia Patris et Filii Spiritus Sancti est discreta maiestas, et quidquid in dispositione omnium rerum agit divina moderatio, ex totius venit providentia Trinitatis. Una est ibi benignitas misericordiae, una censura iustitiae, nec aliquid est in actione divisum, ubi nihil est in voluntate diversum. Quae ergo illuminat Pater, illuminat Filius, illuminat Spiritus Sanctus; cumque alia sit persona missi, alia mittentis, alia promittentis, simul nobis et unitas manifestatur et Trinitas, ut essentia habens aequalitatem et non recipiens solitudinem et eiusdem substantiae et non eiusdem intelligatur esse personae. Auch die absoluten Wesensattribute der Macht, Weisheit und Güte werden aus dem gleichen Grunde je den einzelnen göttlichen Personen, den persönlichen Relationen entsprechend, besonders beigelegt. *S. Thom.* 1, q. 39, a. 7: Ad manifestationem fidei conveniens fuit essentialia attributa personis appropriari. Licet enim trinitas personarum demonstratione probari non possit, ... convenit tamen ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia vero attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem quam propria personarum, quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum, non autem in cognitionem personalium proprietatum. ... Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifestationem divinarum personarum, ita et essentialibus attributis. Et haec manifestatio personarum per essentialia attributa appropriatio nominatur. Vgl. ibid. a. 8 ad 3: *Potentia* enim habet rationem principii, unde habet similitudinem cum Patre coelesti, qui est principium totius divinitatis. ... *Sapientia* vero similitudinem habet cum Filio coelesti, in quantum est Verbum, quod nihil aliud est quam conceptus sapientiae. ... *Bonitas* autem, cum sit ratio et obiectum amoris, habet similitudinem cum Spiritu Sancto, qui est amor. Vgl. ibid. ad 4 (§ 58, 2); q. 45, a. 6 (§ 63, 4). *Leo XIII.*, Encycl. *Divinum illud munus* (9. Maii 1897). H. Schell a. a. O. 23 ff. 141 ff.

§ 57.

Fortsetzung.

C. Der Begriff der Person. Die sogen. Eigenthümlichkeiten und Unterscheidungsmerkmale der göttlichen Personen.

1. Auf geschöpflichem Gebiete wird mit dem Namen „Person" das für-sich-seiende vernunftbegabte Wesen bezeichnet. Die „Persönlichkeit" ist das Für-sich-sein oder die Individualität desselben, wie sie im allgemeinen jeder Substanz als solcher, im Unterschied vom Accidens, eigenthümlich ist.

Jene Bezeichnung ist mit Recht auf das Gebiet der vernunftbegabten Substanzen beschränkt worden, weil bei ihnen, eben vermöge ihrer geistigen Erkenntniß und Willenskraft, das Für-sich-sein und das darin sich gründende selbständige und individuelle Sein und Leben die entsprechende Eigenthümlichkeit der vernunftlosen Substanzen an Werth und Würde unendlich überragt; sodann auch, weil vermöge des Selbstbewußtseins das Für-sich-sein derselben auch an sich schon vollkommener oder höherer Art (bewußtes Für-sich-sein) ist als das der bewußtlosen Wesen.

Boëth., De duab. nat. 2: Illud manifestum est, personam subiectam esse *naturae* nec praeter naturam personam posse praedicari. C. 3: Quocirca si persona in solis *substantiis* est atque his *rationabilibus,* substantiaque omnis natura est, nec in universalibus, sed in *individuis* constat, reperta personae est igitur definitio: Persona est *naturae rationalis individua substantia.* Vgl. *Ioan. Dam.,* De fide orth. I, 8. Er sagt, mehrere Menschen unterschieden sich voneinander nicht vermöge des Wesens, sondern vermöge des Für-sich-seins oder der Individualität (οὐ φύσει, ἀλλὰ τῷ τῆς ὑπάρξεως τρόπῳ); diese Seinsweise ist es, welche die Persönlichkeit begründet; sie ist τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως. Er versteht darunter das Für-sich-sein und die damit gegebene Incommunicabilität oder Individualität. So Dial. 66: Ἡ γὰρ ὑπόστασις ἡ καθ' ἑαυτό ἐστιν ὕπαρξις. Ibid. c. 43: Εἴρηται δὲ ὑπόστασις παρὰ τὸ ὑφεστάναι. Vgl. c. 44; De fide orth. III, 9. *S. Thom.* 1, q. 29, a. 3: *Persona* significat id quod est perfectissimum in tota natura, scil. *subsistens in rationali natura.* De pot. q. 9, a. 1 ad 3: Sicut substantia individua proprium habet, quod per se exsistat, ita proprium habet, quod per se agat; nihil enim agit, nisi ens actu. Et propter hoc calor, sicut non per se est, ita non per se agit, sed calidum per calorem calefacit. Hoc autem, quod est per se, agere excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturae quam aliis. Nam solae substantiae rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere; aliae vero substantiae magis aguntur quam agant. Et ideo conveniens fuit, ut substantia individua rationalis naturae speciale nomen (personae) haberet. Ibid. a. 2: Rationabiliter, sicut ex praemissis patet, individuum in genere substantiae speciale nomen (hypostatis, substantia prima) sortitur, quia substantiae ex propriis principiis individuantur, et non ex alio extraneo, sicut accidens ex subiecto. Inter individua etiam substantiarum rationabiliter individuum in rationali natura speciali nomine nominatur; quia ipsius est proprie et vere per se agere, sicut supra dictum est. Sicut ergo hoc nomen *hypostasis* secundum Graecos, vel *substantia prima* secundum Latinos, est speciale nomen individui in genere substantiae, ita hoc nomen *persona* est speciale nomen *individui rationalis naturae.* Utraque ergo specialitas sub nomine personae continetur. Et ideo ad ostendendum, quod est specialiter individuum in genere *substantiae,* dicitur quod est *substantia individua;* ad ostendendum vero, quod est specialiter in *rationali* natura, additur *rationalis naturae.* Per hoc ergo, quod dicitur *substantia,* excluduntur a ratione personae accidentia, quorum nullum potest dici persona; per hoc vero, quod dicitur *individua,* excluduntur genera et species in genere substantiae, quae etiam personae dici non possunt; per hoc vero, quod additur *rationalis naturae,* excluduntur inanimata corpora, plantae et bruta, quae personae non sunt. Vgl. I, q. 29, a. 1.

Eine Person oder persönlich ist also die vernunftbegabte Natur, sofern sie eine für-sich-seiende Substanz ist und darum selbsteigenes Princip ihrer Thätigkeit und Trägerin aller ihrer Attribute. Wenn sie ihrer selbst sich bewußt wird, so wird sie eben dieser ihrer Subsistenz sich bewußt (ihrer Persönlichkeit). Das Selbstbewußtsein begründet also nicht die Persönlichkeit (wie Günther u. a. lehrten), es hat dieselbe vielmehr zu seiner Voraussetzung; es ist nicht die Persönlichkeit selbst, sondern die Erkenntniß derselben.

Vgl. *Petav.*, De Trin. IV, 8, 9. *Nottebaum*, De personae vel hypostasis apud Patres theologosque notione et usu. Susati 1853. C. Braun, Der Begriff „Person" in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation. Mainz 1876. Stentrup, Zum Begriffe der Hypostase. Zeitschr. für kathol. Theol. Innsbruck 1877—1878.

2. So gewiß nach der ausdrücklichen Lehre der Kirche in Gott drei Personen sind oder das göttliche Wesen ein dreipersönliches ist, ebenso gewiß kann und darf der Begriff der Persönlichkeit bei diesem Geheimnisse nicht in dem oben erklärten (geschöpflichen) Sinne verstanden werden. Die drei göttlichen Personen können nicht drei individuelle göttliche Substanzen sein (Tritheismus). Sie sind vielmehr, wie die Kirche lehrt, in dem einen göttlichen Wesen; dieses ist dreipersönlich, unbeschadet seiner absoluten Einfachheit und numerischen Einheit.

Symb. *Athan.;* Later. IV, c. 1. Florent. Decr. pro Iac. (§ 52, 1).

S. Thom. 1, q. 29, a. 3: Cum omne illud, quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est ut hoc nomen *persona* de Deo dicatur; non tamen eodem modo, quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo, sicut et alia nomina, quae creaturis a nobis imposita Deo attribuuntur. Ibid. ad 1: Licet nomen personae in Scriptura Veteris vel Novi Testamenti non inveniatur dictum de Deo, tamen id quod nomen significat, multipliciter in Sacra Scriptura invenitur assertum de Deo, scil. quod est maxime per se ens et perfectissime intelligens. Um den Gedanken auszudrücken, daß die Dreipersönlichkeit Gottes nicht eine dreifache Individuation des göttlichen Wesens bedeute, gab Richard von St. Victor (De Trin. IV, 18. 23) der Definition des Boëthius die Fassung: Persona est divinae naturae incommunicabilis exsistentia. Vgl. *S. Thom.* l. c. ad 4; De pot. q. 9, a. 2 ad 12. Hiermit ist jedoch die Frage noch nicht beantwortet, was denn diese incommunicabilis exsistentia, oder was in dem göttlichen Wesen das dreifach Subsistirende sei, das wir die göttlichen Personen nennen. S. n. 3.

3. Die Namen, mit welchen die drei göttlichen Personen in der Heiligen Schrift bezeichnet werden, deuten schon darauf hin, daß die Persönlichkeit hier nicht als etwas aufzufassen sei, was dem göttlichen Wesen an sich oder ausschließlich in seinen absoluten Vollkommenheiten betrachtet zukomme. Gott (oder das eine göttliche Wesen) ist dreipersönlich als Vater, Sohn und Geist, d. h. vermöge der drei Relationen der Vaterschaft, Sohnschaft und des Ausganges (spiratio). Diese sind einerseits von dem göttlichen Wesen nicht verschieden; es eignet ihnen die

gleiche Substantialität wie jenem, sowie dieselbe Subsistenz. Sie sind anderseits voneinander reell verschieden oder vielmehr beziehungsweise einander entgegengesetzt (§ 56, 2 c); insofern findet sich an ihnen auch das zweite (formelle) Merkmal im (geschöpflichen) Begriffe der Persönlichkeit: die Incommunicabilität oder Individualität. Hierauf beruht die theologisch-kirchliche Lehre, daß die göttlichen Personen die drei (oben genannten) in dem einen göttlichen Wesen subsistirenden individuellen Relationen seien.

Symb. Conc. Tolet. XI: Nec sicut tres personas, ita tres substantias praedicamus, sed unam substantiam, tres autem personas. Quando enim Pater est, non ad se, sed ad Filium est; et quod Filius est, non ad se, sed ad Patrem est; similiter et Spiritus Sanctus non ad se, sed ad Patrem et Filium relative refertur, in eo quod Spiritus Patris et Filii praedicatur. . . . *In relatione enim personarum numerus cernitur;* in *divinitatis vero substantia,* quid *numeratum sit, non comprehenditur.* Florent. Decr. pro Iacob. (§ 52, 4).

Aug., De Trin. VII, 2, 3: Pater igitur et Filius simul una essentia et una magnitudo et una veritas et una sapientia. Sed non Pater et Filius simul ambo unum Verbum, quia non simul ambo unus Filius. Sicut enim Filius ad Patrem refertur, non ad seipsum dicitur, ita et Verbum ad eum cuius Verbum est refertur, cum dicitur Verbum. Eo quippe Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius. Quoniam igitur Pater et Filius simul non utique unus Filius, consequens est, ut Pater et Filius simul non amborum unum Verbum. Et propterea non eo Verbum, quo sapientia, quia Verbum non ad se dicitur, sed tantum relative ad eum cuius Verbum est, sicut Filius ad Patrem, sapientia vero eo quo essentia. Quoniam vero et Verbum sapientia est, sed non eo Verbum quo sapientia; Verbum enim relative, sapientia essentialiter intelligitur; id dici accipiamus, cum dicitur Verbum, ac si dicatur, nata sapientia, ut sit et Filius et imago. . . . Quapropter, non quia Pater non est Filius, et Filius non est Pater, aut ille ingenitus, ille autem genitus, ideo non una essentia, quia his nominibus relativa eorum ostenduntur.

S. Thom., De pot. q. 9, a. 4: Hoc nomen *persona,* communiter sumptum, nihil aliud significat quam substantiam individuam rationalis naturae. Et quia sub substantia individua rationalis naturae continetur substantia individua, i. e. incommunicabilis et ab aliis distincta, tam Dei quam hominis quam etiam angeli, oportet quod persona divina significet *subsistens distinctum in natura divina,* sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana. Et haec est *formalis* significatio tam personae divinae quam personae humanae. Sed quia distinctum subsistens in natura humana non est nisi aliquid per individualem materiam individuatum et ab aliis diversum, ideo oportet quod hoc sit *materialiter* significatum, cum dicitur persona humana. *Distinctum vero incommunicabile in natura divina non potest esse nisi relatio,* quia omne absolutum est commune et indistinctum in divinis. Relatio autem in Deo est idem secundum rem, quod eius essentia. Et sicut essentia in Deo idem est et habens essentiam, ut deitas et Deus, ita idem est relatio, et quod per relationem refertur. Unde sequitur, quod idem sit relatio et distinctum in natura divina subsistens. Patet ergo, quod persona

communiter sumpta significat substantiam individuam rationalis naturae. Persona vero divina *formali significatione* significat distinctum subsistens in natura divina. Et quia hoc non potest esse nisi relatio vel relativum, ideo *materiali significatione* significat *relationem vel relativum.* Ibid. a. 5: Cum ergo differentia causet numerum, relinquitur quod in Deo sit solum numerus relationum. Relationes autem in divinis non sunt accidentia, sed unaquaeque earum est realiter divina essentia. Unde et unaquaeque earum est subsistens sicut divina essentia; et sicut divinitas est idem quod Deus, ita paternitas est idem quod Pater, et per hoc Pater idem quod Deus. Numerus ergo relationum est numerus rerum subsistentium in divina natura. Res autem subsistentes in divina natura sunt divinae personae. . . . Et propter hoc ponimus personarum numerum in divinis. Ibid. a. 6: Forma significata nomine personae non est natura absolute, quia sic idem significaretur nomine hominis et nomine personae humanae, quod patet esse falsum. Sed nomine personae significatur formaliter incommunicabilitas sive individualitas subsistentis in natura. . . . Cum ergo proprietates facientes esse distinctum et incommunicabile in divinis sint plures, oportet quod nomen personae pluraliter praedicetur in divinis, sicut etiam in humanis pluraliter praedicatur nomen personae, propter pluralitatem principiorum individuantium. Vgl. Summa theol. 1, q. 29. 30.

4. Daraus, daß in dem göttlichen Wesen vier Relationen vorhanden sind (§ 56, 3), folgt nicht, daß auch vier Personen angenommen werden müssen. Die Incommunicabilität, welche das formelle Moment in dem Begriffe der göttlichen Personen bildet, kann nur von den Relationen ausgesagt werden, welche einander beziehungsweise entgegengesetzt sind, so von der paternitas und der filiatio. Hingegen steht die processio des Heiligen Geistes (die spiratio *passiva*) in keinem relativen Gegensatze zu den genannten Relationen; sie bildet einen solchen nur zur spiratio *activa,* welche den beiden andern Personen als solchen, und zwar als eine gemeinsame, zukommt. Somit ist wohl die spiratio passiva eine subsistirende incommunicable Relation oder eine dritte göttliche Person; ihr relativer Gegensatz aber (die spiratio *activa*) bedingt keine weitere Persönlichkeit, da sie vielmehr selbst schon die Persönlichkeit ihres Princips (die persönliche Verschiedenheit des Vaters und des Sohnes) zur Voraussetzung hat. Dahin lautet auch die Lehre der Offenbarung von den göttlichen *processiones.* Sie kennt nur einen zweifachen Ursprung göttlicher Personen, den des Sohnes aus dem Vater und den des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn (§ 55, 2).

S. Thom. 1, q. 30, a. 2: Necesse est ponere tantum tres personas in divinis. Ostensum est enim (a. 1), quod plures personae sunt plures relationes subsistentes ab invicem realiter distinctae. Realis autem distinctio inter relationes divinas non est nisi ratione oppositionis relativae. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere. Si quae autem relationes oppositae non sunt, ad eandem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo et filiatio, cum sint oppositae relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens est persona Patris, et filiatio subsistens est persona Filii. Aliae autem duae

relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi ipsi opponuntur. Impossibile est igitur quod ambae uni personae conveniant. Oportet ergo quod vel una earum conveniat utrique dictarum personarum, aut quod una uni et alia alii. Non autem potest esse quod processio conveniat Patri et Filio vel alteri eorum, quia sic sequeretur quod processio intellectus, quae est generatio in divinis, secundum quam accipitur paternitas et filiatio, prodiret ex processione amoris, secundum quam accipitur spiratio et processio, si persona generans et genita procederent a spirante; quod est contra praemissa q. 27, a. 3 et 4. Relinquitur ergo quod spiratio conveniat et personae Patris et personae Filii, utpote nullam habens oppositionem relativam nec ad paternitatem nec ad filiationem; et per consequens oportet quod conveniat processio alteri personae, quae dicitur persona Spiritus Sancti, quae per modum amoris procedit. Vgl. De pot. q. 9, a. 9.

5. Aus dem Bisherigen ergibt sich nun auch der Begriff der sogen. persönlichen Eigenthümlichkeiten (proprietates *personales*), von welchen sowohl bei den heiligen Vätern wie auch in den kirchlichen Lehrentscheidungen die Rede ist. Es ist darunter das zu verstehen, wodurch die einzelnen göttlichen Personen sich voneinander unterscheiden. Dieses ist aber eben dasselbe, was auch die ihnen eigenthümliche Persönlichkeit constituirt (siehe oben n. 4), d. h. die jeder göttlichen Person als solcher eigenthümliche Relation zu einer (bezw. zwei) andern, oder die paternitas, die filiatio und die processio oder spiratio passiva.

Sofern die persönlichen Eigenthümlichkeiten der menschlichen Erkenntniß als Merkmale zur Charakterisirung und Unterscheidung der göttlichen Personen dienen, werden sie *notiones* personales genannt. Zu den oben erwähnten Relationen kommt hier noch als Unterscheidungsmerkmal hinzu die spiratio *activa* auf seiten des Vaters und des Sohnes, sowie die innascibilitas (das ingenitum esse oder non procedere) auf seiten des Vaters.

Later. IV, c. 1. Florent. Decr. pro Iac. Symb. Conc. Tolet. XI (§ 52, 4).

Ioan. Dam., De orth. fide I, 8: „Um des Vaters willen besitzen der Sohn und der Heilige Geist alles, was sie besitzen, d. h. weil der Vater es besitzt, mit Ausnahme des Ungezeugtseins, des Gezeugtseins und des Ausganges. Denn nur in diesen persönlichen Eigenthümlichkeiten (ὑποστατικαῖς ἰδιότησι) unterscheiden sich die heiligen drei Personen; nicht dem Wesen nach, sondern nur durch das einer jeden eigenthümliche persönliche Merkmal (τῷ δὲ χαρακτηριστικῷ τῆς ἰδίας ὑποστάσεως) sind sie ohne Trennung voneinander verschieden." Vgl. *Greg. Naz.*, Or. 23. *Bern.*, De cons. V, 8.

S. Thom. 1, q. 40, a. 2. Ibid. a. 1 ad 1: Proprietates personales sunt idem cum personis, ea ratione qua abstractum est idem cum concreto; sunt enim ipsae personae subsistentes, ut paternitas est ipse Pater, et filiatio Filius, et processio Spiritus Sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundum aliam rationem identitatis, qua ratione illud, quod attribuitur Deo, est eius essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona Patris et cum persona Filii, non quod sit una persona per se subsistens; sed sicut una essentia est in duabus personis, ita et una proprietas. Q. 30, a. 2 ad 1: Licet sint quatuor relationes in divinis, tamen

una earum, scilicet spiratio, non separatur a persona Patris et Filii, sed convenit utrique; et sic licet sit relatio, non tamen dicitur proprietas, quia non convenit uni tantum personae; neque relatio personalis, i. e. constituens personam. Sed hae tres relationes, paternitas, filiatio et processio, dicuntur proprietates personales, quasi personas constituentes; nam paternitas est persona Patris, filiatio persona Filii, processio persona Spiritus Sancti procedentis. Ueber die *notiones* pers. siehe q. 32, a. 3. Ueber die innascibilitas siehe § 58, 1.

Zweite Abtheilung.

Die göttlichen Personen im besondern.

§ 58.

Die Person des Vaters.

1. Sowohl in der Offenbarung wie in der Kirchenlehre wird die erste göttliche Person am häufigsten mit dem Namen Vater bezeichnet. Derselbe weist hin auf die zwischen der ersten und zweiten Person bestehende Relation (paternitas). Einzelne heilige Väter nennen in gleichem Sinne die erste göttliche Person das Princip des Sohnes (principium, seltener causa Filii); weil ferner auch die dritte Person als solche im Vater ihren Ursprung hat, wird er „die Quelle und der Ursprung der ganzen Gottheit" genannt. Die Thatsache, daß der Vater seinerseits nicht aus einer andern göttlichen Person hervorgeht, drücken die Namen ingenitus, non natus, innascibilis, principium sine principio aus.

Symb. *Athan.:* Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. Symb. Conc. Tolet. XI (§ 55, 2).

Aug., De Trin. IV, 20, 29: Quod ergo ait Dominus: *Quem ego mittam vobis a Patre* (Ioan. 15, 26), ostendit Spiritum et Patris et Filii. Quia etiam cum dixisset: *Quem mittet Pater*, addidit: *in nomine meo;* non tamen dixit: Quem mittet Pater a me, quemadmodum dixit: *Quem ego mittam vobis a Patre*, videlicet ostendens, quod totius divinitatis, vel si melius dicitur, deitatis, principium Pater est. Qui ergo a Patre procedit et Filio, ad eum refertur a quo natus est Filius.

Die Eunomianer verwechselten sophistisch den Begriff der Innascibilitas (Agennesie) oder des Ungezeugtseins mit dem des Ungewordenseins, um ihre Irrlehre, daß der Sohn ein Geschöpf und nicht göttlichen Wesens sei, zu begründen (siehe § 28, 1). Sie sagten, nur dem Vater komme (auch nach kirchlicher Lehre) die Agennesie zu; diese mache nun aber das Wesen Gottes aus; denn Gott könne weder durch ein anderes verursacht sein, noch auch sich selbst verursacht haben. Da also dem Sohne als solchem die Agennesie nicht zukommen könne, so sei er nicht Gott. Diesem Sophisma gegenüber zeigten die heiligen Väter, daß die Agennesie (genauer das ἀγέννητον εἶναι, increatum esse, im Unterschied von ἀγέννητον εἶναι, non genitum esse), im Sinne des Ungewordenseins aufgefaßt (Aseität), allerdings ein Attribut des göttlichen Wesens sei und als solches dem Sohne wie dem Vater zukomme;

jenes Attribut werde durch die dem Sohne beigelegte Geneſis (das genitum esse) nicht aufgehoben; denn damit werde nicht geſagt, der Sohn ſei geworden, ſomit andern Weſens als der Vater, ſondern nur dies, daß er das göttliche Weſen ewig vom Vater empfange; das genitum esse ſei ein perſönliches Attribut des Sohnes (Bezeichnung einer Relation), mithin werde auch durch das ingenitum esse oder die Agenneſie nur eine perſönliche (nicht eine weſentliche) Eigenthümlichkeit des Vaters ausgedrückt. Vgl. *Basil.*, C. Eunom. I, 5 sqq. *Ioan. Dam.*, De fide orth. I, 8. *S. Thom.* 1, q. 33, a. 4: Pater innotescit quidem paternitate et communi spiratione per respectum ad personas ab eo procedentes. In quantum autem est principium non de principio, innotescit per hoc, quod non est ab alio; quod pertinet ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen *ingenitus*. Ibid. ad 3: Cum *genitum* in divinis relationem importet, *ingenitum* etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur quod Pater ingenitus distinguatur a Filio genito secundum substantiam, sed solum secundum relationem, in quantum scilicet relatio Filii negatur de Patre.

Da nicht eine einzelne göttliche Perſon, ſondern alle drei gemeinſam das ſchöpferiſche Princip (princ. *creationis*, im Gegenſatze zum princ. originis oder *processionis*) der Welt ſind, ſo wird der Name Vater in der Offenbarung auch dem dreieinigen Gott als ſolchem, namentlich mit Bezug auf ſein Verhältniß zum Menſchen, beigelegt. Vgl. Matth. 6, 9: Pater noster, qui es in coelis. Wie in dieſem Verhältniſſe die ewige immanente Vaterſchaft und Sohnſchaft in ſtufenmäßiger Folge ſich abbilde, entwickelt ſchön *S. Thom.* 1, q. 33, a. 3 (mit Rückſicht auf Eph. 3, 15: Ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur): Per prius dicitur nomen de illo, in quo salvatur tota ratio nominis perfecte, quam de illo, in quo salvatur secundum aliquid; de hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id, in quo perfecte salvatur, quia omnia imperfecta sumuntur a perfectis. . . . Manifestum est autem ex praemissis (q. 27, a. 2; q. 28, a. 4), quod perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio, quia Patris et Filii una est natura et gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris et creaturae, sed secundum aliqualem similitudinem, quae quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicuius creaturae pater propter similitudinem *vestigii* tantum, utpote irrationalium creaturarum, secundum illud Iob 38, 28: *Quis est pluviae pater? aut quis genuit stillas roris?* Alicuius vero creaturae, scilicet rationalis, secundum similitudinem *imaginis*, secundum illud Deut. 32, 6: *Nonne ipse est pater tuus, qui possedit et fecit et creavit te?* Aliquorum vero est Pater secundum similitudinem *gratiae*, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad hereditatem aeternae gloriae per munus gratiae acceptum, secundum illud Rom. 8, 16: *Ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quod sumus filii Dei; si autem filii, et heredes.* Aliquorum vero secundum similitudinem *gloriae*, prout iam gloriae hereditatem possident, secundum illud Rom. 5, 2: *Gloriamur in spe filiorum Dei.*

2. Das immanente Verhältniß des Vaters zu den übrigen Perſonen reflectirt ſich in der Art und Weiſe, in welcher die Offenbarung von ſeinen Beziehungen zu der geſchaffenen Welt redet. Vom Vater wird nie geſagt, daß er geſandt werde. Anderſeits werden alle Werke und Offenbarungen des dreieinigen Gottes auf ihn als auf ihr höchſtes Princip zurück-

geführt. Insbesondere wird ihm die Erschaffung der Welt appropriirt; ebenso die Rathschlüsse der Erlösung und der Gnadenzutheilung, die er durch Christus und im Heiligen Geiste zur Ausführung bringt. Ihm gebührt vor allem Ehre und Dank von seiten des Menschen.

Symb. Apost.; Nicaen.: Creatorem (factorem) coeli et terrae. . . . *Leo XIII.* l. c. (§ 56, 5).

1 Kor. 8, 5: Nam etsi sunt qui dicantur dii, sive in coelo sive in terra (siquidem sunt dii multi et domini multi), (6) nobis tamen unus est Deus, Pater, ex quo omnia, et nos in illum, et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum. Eph. 1, 3. 4 (§ 92, 3). Joh. 6, 37: Omne, quod dat mihi Pater, ad me veniet. (44) Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. Eph. 5, 20: Gratias agentes semper pro omnibus in nomine Domini nostri Iesu Christi et Patri. In ähnlicher Weise richtet auch die Kirche ihre Gebete in der Regel an den Vater durch Vermittlung des Sohnes und des Heiligen Geistes. Zu 1 Kor. 8, 6 vgl. *S. Thom.* 1, q. 39, a. 8 ad 4: Prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus, sumitur illa appropriatio, *ex quo, per quem,* et *in quo.* Haec enim praepositio *ex* importat habitudinem quandam causae materialis, quae locum non habet in divinis; aliquando vero habitudinem causae efficientis, quae quidem competit Deo ratione suae potentiae activae; unde et appropriatur Patri sicut et potentia. Haec vero praepositio *per* designat quidem quandoque causam mediam, sicut dicimus, quod faber operatur per martellum. Et sic ly *per* quandoque non est appropriatum, sed proprium Filii, secundum illud Ioan. 1, 3: *Omnia per ipsum facta sunt,* non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio. Quandoque vero designat habitudinem formae, per quam agens operatur, sicut dicimus, quod artifex operatur per artem; unde sicut sapientia et ars appropriantur Filio, ita et ly *per quem.* Haec vero praepositio *in* denotat proprie habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter: uno modo secundum suas similitudines, prout scilicet res dicuntur esse in Deo, in quantum sunt in eius scientia; et sic hoc quod dico *in ipso* esset appropriatum Filio. Alio vero modo continentur res a Deo, in quantum Deus sua bonitate eas conservat et gubernat, ad finem convenientem adducendo. Et sic ly *in quo* appropriatur Spiritui Sancto, sicut et bonitas. Vgl. § 56, 5; 63, 4; 64, 3; 92, 2.

§ 59.

Die Person des Sohnes. Wesenheit und persönliche Verschiedenheit des Vaters und des Sohnes.

1. Die beiden Grundwahrheiten, welche die Offenbarung und die Kirchenlehre bezüglich der zweiten göttlichen Person aussprechen, sind einerseits ihre Wesenseinheit (Homousie) mit dem Vater und anderseits ihre persönliche Verschiedenheit von demselben. Beide hat die Kirche insbesondere der antitrinitarischen Häresie gegenüber betont und erklärt: jene im Gegensatze zur subordinatianischen, diese im Gegensatze zur modalistischen Richtung derselben. Beide Wahrheiten sind nach kirchlicher Lehre in dem einen Satze

enthalten, daß die zweite Person in der ersten, und zwar per *generationem*, ihren ewigen Ursprung besitze.

Symb. Conc. Const. I: Et in unum Dominum Iesum Christum (credo), Filium Dei unigenitum et ex Patre natum (das Nicaen. hatte beigefügt: i. e. ex substantia Patris) ante omnia saecula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero; genitum, non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt. Vgl. Symb. Conc. Nicaen. I (§ 54, 2 d). Symb. *Athan.* (§ 55, 1). Later. IV, c. 2 (§ 52, 2; 55, 3 a). Symb. Conc. Tolet. XI: Filium quoque de substantia Patris sine initio ante saecula natum, nec tamen factum esse fatemur. ... Hic etiam unius cum Patre substantiae creditur, propter quod et ὁμοούσιος Patri dicitur, hoc est eiusdem cum Patre substantiae creditur. ... Nec enim de nihilo neque de aliqua alia substantia, sed de Patris utero, id est, de substantia eius idem Filius genitus vel natus esse credendus est. Sempiternus ergo Pater, sempiternus et Filius.

2. Wie in der Kirchenlehre, so werden auch in der Heiligen Schrift die oben bezeichneten Wahrheiten schon durch die der zweiten Person beigelegten Namen angedeutet. Am häufigsten wird dieselbe Sohn Gottes genannt. Dieser Sohn Gottes heißt dann auch wieder das Bild Gottes oder Bild des göttlichen Wesens des Vaters, Gottes Eingeborener oder Erstgeborener vor aller Creatur, endlich auch Wort Gottes. Daß der Sohn (die zweite Person) Gott oder göttlichen Wesens sei, lehrt die Heilige Schrift auch sonst häufig, theils direct theils indirect, indem sie ihm göttliche Wesensattribute oder Thätigkeiten beilegt. Ebenso oft und durchweg in denselben Aussprüchen lehrt sie die persönliche Verschiedenheit des Sohnes vom Vater, indem sie von beiden zugleich als von zwei Subjecten redet und den Sohn als solchen zum Vater oder zu den Geschöpfen in Beziehung setzt.

Die alttestamentliche Lehre von der Weisheit und dem Worte Gottes, welche als letzte Vorbereitung oder Vorstufe der johanneischen Logoslehre betrachtet werden kann, wurde früher bereits erwähnt. Auch mehrere messianische Weissagungen bezeichnen den (von Gott) zu Sendenden als Gottes Sohn, der aus dem göttlichen Wesen hervorgegangen (genitus) und selbst auch Gott sei (§ 53, 1 c. d). Ueber die alttestamentlichen Theophanien vgl. § 53, 1 b.

Im Neuen Testament sind die beiden Grundgedanken des Dogmas am bestimmtesten ausgesprochen im Prolog des johanneischen Evangeliums. Joh. 1, 1: *In principio erat* Verbum et Verbum erat *apud Deum* (πρὸς τὸν θεόν), et *Deus* erat Verbum. (2) Hoc erat in principio apud Deum. (3) *Omnia per ipsum facta sunt;* et sine ipso factum est nihil, quod factum est. Vgl. dazu *Aug.*, De Trin. I, 6, 9: Unde liquido apparet ipsum factum non esse, per quem facta sunt omnia. Et si factus non est, creatura non est; si autem creatura non est, eiusdem cum Patre substantiae est. Omnis enim substantia, quae Deus non est, creatura est; et quae creatura non est, Deus est. Et si non est Filius eiusdem substantiae, cuius Pater, ergo facta substantia est; si facta substantia est, non omnia per ipsum facta sunt. At omnia per ipsum facta sunt: unius igitur eiusdemque cum Patre substantiae est. Et ideo non tantum Deus, sed et verus Deus. Eine gewisse unverkennbare Aehnlichkeit des Einganges des genannten Evangeliums mit dem der Genesis legt die Annahme nahe, der Heilige Geist habe dadurch andeuten wollen, daß auch das schöpferische Wort,

von welchem die Geneſis redet, der ewige und perſönliche göttliche Logos geweſen ſei. Auch beachte man, daß das johanneiſche Evangelium gegen Cerinth gerichtet iſt, der die Gottheit Chriſti beſtritt und behauptete, die Welt ſei von einem dem höchſten Gotte untergeordneten Weſen erſchaffen worden. Vgl. 1 Joh. 2, 22. Offb. 19, 13. *Iren.*, Adv. haer. I, 26, 1 und unten § 64, 3. Vgl. auch zu obigen Sätzen des Evangeliums 1 Joh. 1, 1—3; 2, 23: Omnis qui negat Filium, nec Patrem habet; qui confitetur Filium, et Patrem habet. 5, 20: Et scimus, quoniam Filius Dei venit, et dedit nobis sensum, ut cognoscamus verum Deum et simus in vero Filio eius. Hic est verus Deus et vita aeterna.

Daß der Sohn aus dem Vater hervorgegangen, ſelbſt auch göttlichen Weſens und mit dem Vater untrennbar verbunden ſei, vgl. Joh. 1, 14: Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis; et vidimus gloriam eius, gloriam quasi *unigeniti* a Patre, plenum gratiae et veritatis. (18) Deum nemo vidit umquam; unigenitus filius, qui est *in sinu Patris*, ipse enarravit. 5, 26: Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso. Vgl. 10, 30; 14, 9; 17, 10 (§ 53, 2 d); 5, 19: Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem; quaecumque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit. Dies iſt nicht etwa von Chriſtus, ſeiner menſchlichen Natur nach betrachtet, zu verſtehen. Vgl. *Aug.*, De Trin. II, 1, 3: Quod si propterea dictum acceperimus, quia in forma accepta ex creatura minor est Filius, consequens erit, ut prior Pater super aquas ambulaverit, . . . et cetera quae Filius in carne apparens inter homines fecit; . . . quis autem vel delirus ita sentiat? Restat ergo, ut haec ideo dicta sint (Ioan. 5, 19. 26), quia incommutabilis est vita Filii sicut Patris, et tamen de Patre est; et inseparabilis est operatio Patris et Filii, sed tamen ita operari Filio de illo est, de quo ipse est, id est de Patre; et ita videt Filius Patrem, ut quo eum videt, hoc ipso sit Filius. Non enim aliud illi est esse de Patre, id est nasci de Patre, quam videre Patrem; aut aliud videre operantem, quam pariter operari: sed ideo non a se, quia non est a se. Et ideo quae viderit Patrem facientem, haec eadem facit et Filius similiter, quia de Patre est. — Vgl. Joh. 16, 15: Omnia, quaecumque habet Pater, mea sunt.

Dieſelben Gedanken vgl. Hebr. 1, 1: Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis, novissime (2) diebus istis locutus est nobis in *Filio*, quem constituit heredem universorum, per quem fecit et saecula; (3) qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ), portansque omnia verbo virtutis suae, purgationem peccatorum faciens (ποιησάμενος), sedet ad dexteram maiestatis in excelsis. Kol. 1, 15: Qui (Filius Dei Patris, V. 12) est *imago* Dei invisibilis, *primogenitus* omnis creaturae (πρωτότοκος πάσης κτίσεως), d. h. eher (πρότερος) geboren als jedes Geſchöpf, darum auch nicht nach Art der Geſchöpfe und in der Zeit geworden (nicht πρωτοκτιστός), ſondern vor aller Zeit oder ewig aus dem Weſen des Vaters hervorgegangen als deſſen perſönliches und weſensgleiches Bild (vgl. V. 16. 17. Hebr. a. a. O.). Daß das πρῶτος in πρωτότοκος im Sinne des Comparativ zu verſtehen ſei, zeigt, außer dem folgenden Genitiv, auch der Zuſammenhang (V. 16 und 17). Vgl. den ähnlichen Sprachgebrauch Matth. 21, 36. Joh. 1, 15. *Theodoret.* in h. l.

Nach dem Vorgange des hl. Auguſtinus (De Trin. VII) erörtert der hl. Thomas, wie der Name imago vorzüglich geeignet ſei zur Bezeichnung einer

göttlichen Person, weil derselbe eine Relation andeute: die auf Nachbildung, d. h. gewissermaßen auf dem Ursprunge des einen aus dem andern beruhende Aehnlichkeit. *S. Thom.* 1, q. 35, a. 1: Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie vel saltem in signo speciei. Ea vero quae processionem sive originem important in divinis, sunt personalia. Unde hoc nomen *imago* est personale. Der Sohn ist das wesensgleiche, unerschaffene Bild des Vaters; darum wird auch von ihm niemals gesagt, er sei *ad imaginem* Dei (Gott nachgebildet oder bloß ähnlich), wohl aber wird dieser Ausdruck in Bezug auf den Menschen gebraucht. *Aug.*, De Serm. Arian. 26, 22: Eo ipso igitur quod imago Patris est Filius, virtus eius et sapientia est. Imago autem plena atque perfecta, id est, non ab illo ex nihilo facta, sed de illo genita, nihil minus habet quam ille, cuius imago est: Patris quippe imago summa, id est, ita similis ut in ea dissimile aliquid non sit, Filius est unigenitus. *S. Thom.* 1, q. 35, a. 2 ad 3: Imago alicuius dupliciter in aliquo invenitur: uno modo in re eiusdem naturae secundum speciem, ut imago regis invenitur in filio suo; alio modo in re alterius naturae, sicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modo Filius est imago Patris; secundo autem modo dicitur homo imago Dei; et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis homo non solum dicitur imago, sed ad imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de Filio Dei non potest dici, quod sit ad imaginem, quia est perfecta Patris imago.

Als allmächtiger, ewiger, über alles Endliche erhabener Schöpfer, Erhalter und Regierer und als das Endziel aller Dinge wird der Sohn bezeichnet Joh. 1, 3; 5, 21: Sicut enim Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius, quos vult, vivificat. (22) Neque enim Pater iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio; (23) ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem; qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem, qui misit illum. Hebr. 1, 2—14; Kol. 1, 16: Quoniam in ipso condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia; . . . omnia per ipsum et in ipso (εἰς αὐτόν) creata sunt; (17) et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant. Wenn dasselbe an andern Stellen vom Vater oder von Gott (dem Dreieinigen) schlechthin ausgesagt wird (z. B. Apg. 17, 24. 28. Röm. 11, 36. 1 Kor. 8, 6. 1 Mos. 1, 1), so liegt darin, gemäß der kirchlichen Lehre von der Appropriation der göttlichen Offenbarungen (§ 56, 5) kein Widerspruch; wohl aber ergibt sich aus der Verbindung dieser verschiedenen Aussprüche die Wesenseinheit der göttlichen Personen. Vgl. *Aug.*, C. Maxim. Arian. II, 23, 4: Si ergo sive de Patre sive de Filio verissime tamen dicitur, quod ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia, sine dubio Patris et Filii demonstratur aequalitas.

Die Ewigkeit des Sohnes lehrt auch Hebr. 7, 3: Sine patre, sine matre, sine genealogia, neque initium dierum neque finem vitae habens (Melchisedech), assimilatus autem Filio Dei, manet sacerdos in aeternum. Vgl. *Chrys.*, Hom. in Hebr. XII, 2: „Gleichgemacht vielmehr, sagt er, dem Sohne Gottes. Und worin zeigt sich die Gleichheit? Darin, daß wir von diesem wie von jenem weder das Ende noch den Anfang wissen; aber von diesem nicht wegen des Nichtgeschriebenseins; von jenem nicht wegen des Nichtseins.“ — Scheinbar widersprechende Stellen, welche von einer Unterordnung des Sohnes unter den Vater reden (z. B. Joh. 14, 28. 1 Kor. 15, 28), beziehen sich auf die menschliche Natur in Christo und sind hinsichtlich der Form aus der unio hypostatica zu erklären. Vgl. *Aug.*, De

Trin. I, 8—10 und unten § 95—96. K. Müller, Göttliches Wissen und göttliche Macht des Johanneischen Christus. Freib. 1882.

Die meisten hierher bezüglichen Aussprüche des N. T. betreffen zugleich das Geheimniß der Menschwerdung. Von dem Menschgewordenen wird die Präexistenz (sein vorzeitliches, ewiges Sein) und die Gottheit ausgesagt. Sie sind daher allerdings auch für das hier in Rede stehende trinitarische Dogma beweisend, jedoch werden sie zweckmäßiger in der Lehre von der Erlösung zur Verwendung kommen.

3. Aehnlich verhält es sich mit den Zeugnissen der Tradition. Wie das christologische Dogma zuerst den Angriffen der Häresie ausgesetzt war (Judaisten, Ebioniten, Doketen), so wird auch der apostolische Glaube zunächst in Bezug auf die Person des menschgewordenen Gottessohnes nachdrücklich betont und eingehend erörtert. So namentlich von den apostolischen Vätern. Sie bezeugen aufs bestimmteste die Präexistenz (das ewige, vorzeitliche Sein) und die Gottheit Christi als des Logos oder Sohnes Gottes und damit zugleich den trinitarischen Glauben der Kirche. Bald jedoch boten der Gnosticismus (die Lehre von den Mittelwesen, die Emanationslehre) und die antitrinitarische Häresie den Lehrern der Kirche unmittelbaren Anlaß, das trinitarische Dogma, und insbesondere die Lehre vom persönlichen Worte oder Sohne Gottes, eingehender zu erörtern.

Die Zeugnisse der apostolischen Väter siehe unten § 95, 3. Es sei hier nur erwähnt *Ign. M.*, Magn. 8. Dort heißt es, der göttliche Logos sei „nicht aus einem Stillschweigen hervorgegangen" (οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών). Damit soll entweder die anfangslose Ewigkeit der Aussprache (der Zeugung) des Logos bezeichnet werden, oder es liegt darin eine Anspielung auf die Lehre des Magiers Simon. In dieser wird nämlich die Wurzel (ῥίζα), aus welcher die Principien alles Seienden (der νοῦς und die ἐπίνοια) entsprungen sein sollen, das „Stillschweigen" (σιγή) genannt (Philosoph. VI, 18). Vgl. *Petav.*, De eccl. hier. V, 8, 7. Tüb. Q.-Schr. 1852, 442. Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius von Antiochien S. 6. Ueber die Apologeten des 2. Jahrhunderts vgl. § 26, 3; 54, 2. Sie bezeugen alle den Glauben der Kirche an die Gottheit des Logos und seine persönliche Verschiedenheit vom Vater; ihre wissenschaftlichen Erklärungsversuche sind jedoch nicht frei von Mängeln (subordinatianisch klingende Aeußerungen). Vgl. *Petav.*, De Trin. Praef. 1, 12; coll. I, 5, 7; 8, 2. Schwane, Dogmengesch. der vornicän. Zeit S. 85 ff. K. Werner, Gesch. der apologet. u. polem. Literatur I, 373. *B. Jungmann*, Diss. selectae I, 358 sqq.

Der hl. Irenäus hielt dem Gnosticismus insbesondere die Lehre vom göttlichen Logos als dem Schöpfer aller Dinge entgegen (siehe oben § 54, 2). Ausdrücklich bezeugt er die Gottheit des Logos, seine Ewigkeit, seine persönliche Verschiedenheit vom Vater, wie auch die untrennbare Verbindung (die circuminsessio) beider. Vgl. noch Adv. haer. III, 8, 3 (oben § 35, 2): Ita ut is quidem, qui omnia fecerit, cum Verbo suo iuste dicatur Deus et Dominus solus, quae autem facta sunt, non iam eiusdem vocabuli participabilia esse neque iuste id vocabulum sumere debere, quod est creatoris. III, 6, 2: Per Filium itaque, qui est in Patre et habet in se Patrem, is qui est, manifestatus est Deus, Patre testimonium perhibente Filio, et Filio annuntiante Patrem. Vgl. § 54, 2. *Clem. Al.*, Strom. IV, 25: „Der Logos ist der anfangslose Gott, der den Anfang

gemacht hat." Paed. I, 8: „Gott haßt niemanden, auch sein Logos nicht; denn beide sind Eins, nämlich Gott." Origenes bezeugt in der von ihm mitgetheilten Glaubensregel (De Princ. Praef. n. 5) als Lehre der Kirche: Tum deinde, quia Iesus Christus ipse, qui venit, ante omnem creaturam natus ex Patre est. Qui cum in omnium conditione Patri ministrasset (per ipsum enim omnia facta sunt), novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est, cum Deus esset, et homo factus mansit, quod erat, Deus. Tertullian wirft den Monarchianern vor, daß sie behaupteten, die Einheit Gottes könne nur gewahrt werden, wenn man die Einpersönlichkeit desselben behaupte, während jene Einheit vielmehr nach kirchlicher Lehre durch die Einheit des Wesens in den drei Personen gesichert sei; nicht um eine Theilung dieses Wesens handle es sich, sondern um eine Dreiheit (der Person) in dieser untheilbaren Einheit (des Wesens). Vgl. *Tert.*, Adv. Prax. 2 (§ 54, 2 c); c. 3: Numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis, quando unitas ex semetipsa derivans trinitatem non destruatur ab illa, sed administretur. C. 4: Ceterum qui Filium non aliunde deduco, sed de substantia Patris, nihil facientem sine Patris voluntate, omnem a Patre consecutum potestatem: quomodo possum de fide destruere monarchiam, quam a Patre Filio traditam in Filio servo? Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium. Vgl. c. 8 (§ 61, 3). Apol. 21: Hunc (sermonem) ex Deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae. Nam et Deus spiritus. Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia, sed extenditur. Ita de spiritu spiritus, et de Deo Deus, ut lumen de lumine accensum. Ueber die römische Synode vom Jahre 262 und die antiochenische vom Jahre 269, sowie über die feierliche Definirung der Homousie auf dem ersten allgemeinen Concil zu Nicäa siehe oben § 54, 2. Wie dieser Ausdruck nicht eine bloße Aehnlichkeit oder Gleichartigkeit, sondern die substantielle Einheit des Vaters und Sohnes bedeute, erklärt *Athan.*, De decr. Nyc. Syn. 22. Die Persönlichkeit des Sohnes, d. h. seine persönliche Verschiedenheit vom Vater, zu definiren, sah das Concil sich nicht veranlaßt, da die Arianer diese nicht bestritten. Vgl. indes *Basil.*, Ep. 52: „Jenes Wort ὁμοούσιος verneint die Identität der Hypostasen und schließt den persönlichen Unterschied ein; denn niemals ist etwas mit sich selbst gleicher Wesenheit, sondern immer nur eines mit dem andern."

§ 60.

Die Person des Heiligen Geistes. Gottheit des Heiligen Geistes und persönliche Verschiedenheit vom Vater und Sohne.

1. Die dritte Person in der Gottheit wird in der Heiligen Schrift und in der Kirchenlehre am häufigsten Spiritus (*τὸ πνεῦμα*) oder Spiritus Sanctus genannt, auch wohl Spiritus Dei, Patris, Spiritus Filii oder Spiritus Christi. Wenn diese Namen das göttliche Wesen dieser Person und ihre immanente Beziehung zu den übrigen Personen andeuten, so weisen die Namen Donum Dei, Paraclitus, Consolator u. a. hin auf eine Beziehung derselben zu den Geschöpfen. Auch hier treten uns wieder als

die beiden Grundgedanken des kirchlichen Glaubens entgegen einerseits die Homousie des Heiligen Geistes mit dem Vater und Sohne, anderseits seine persönliche Verschiedenheit von denselben. Letztere bestritt die modalistische, jene die pneumatomachische (macedonianische) Häresie. Beide Gedanken sind in dem einen Satze eingeschlossen, daß der Heilige Geist als göttliche Person aus dem Vater und Sohne ewig hervorgehe.

Syn. Roman. (379) Anath. 16: Si quis non dixerit Spiritum Sanctum de Patre esse vere ac proprie, sicut Filius, de divina substantia et Deum verum, a. s. Symb. Conc. Const. I: Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per Prophetas (§ 54, 2 d). Symb. *Athan.* Later. IV, c. 1. 2. Florent. Decr. pro Iac. (§ 52, 1. 2. 3). Symb. Conc. Tolet. XI: Spiritum quoque Sanctum, qui est tertia in Trinitate persona, unum atque aequalem cum Deo Patre et Filio credimus esse Deum, unius substantiae, unius quoque esse naturae; non tamen genitum vel creatum, sed ab utrisque procedentem, amborum esse Spiritum. Ueber das Filioque siehe unten § 61, 1.

Ueber die obengenannten Namen vgl. *Aug.,* De Trin. V, 11. 12: Ille Spiritus Sanctus, qui non Trinitas (wie z. B. Joh. 4, 24: *Deus* spiritus est), sed in Trinitate intelligitur, in eo quod proprie dicitur *Spiritus Sanctus,* relative dicitur, cum et ad Patrem et ad Filium refertur, quia Spiritus Sanctus et Patris et Filii spiritus est. Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine; apparet autem, cum dicitur *donum Dei* (Act. 8, 20): donum enim est Patris et Filii, quia et a Patre procedit, sicut Dominus dicit (Ioan. 15, 26), et quod Apostolus ait: *Qui Spiritum Christi non habet, hic non est eius* (Rom. 8, 9). Donum ergo donatoris, et donator doni, cum dicimus, relative utrumque ad invicem dicimus. Ergo Spiritus Sanctus ineffabilis est quaedam Patris Filiique communio; et ideo fortasse sic appellatur, quia Patri et Filio potest eadem appellatio convenire. Nam hoc ipse proprie dicitur, quod illi communiter, quia et Pater spiritus et Filius spiritus, et Pater sanctus et Filius sanctus. Vgl. *S. Thom.* 1, q. 27, a. 4 ad 3 (§ 55, 1); q. 36, a. 1: Ad significandum divinam personam, quae procedit per modum amoris, accommodatum est ex usu Scripturae hoc nomen *Spiritus Sanctus.* Et huius quidem convenientiae ratio sumi potest ex duobus. Primo quidem ex ipsa communitate eius quod dicitur Spiritus Sanctus. Ut enim Augustinus dicit De Trin. 15, 17 et 5, 11. . . . Secundo vero ex propria significatione. Nam nomen spiritus in rebus corporeis impulsionem quandam et motionem significare videtur; nam flatum et ventum spiritum nominamus. Est autem proprium amoris, quod moveat et impellat voluntatem amantis in amatum. Sanctitas vero illis rebus attribuitur, quae in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris, quo Deus amatur, convenienter Spiritus Sanctus nominatur.

2. Die Heilige Schrift lehrt die Gottheit des Heiligen Geistes oder seine Wesenseinheit mit dem Vater und Sohne aufs deutlichste, indem sie ihm göttliche Wesensvollkommenheiten, göttliche Wirksamkeiten, göttliche Würde zuspricht und ihn geradezu Gott nennt. a) Daß ihm eine eigene, von der des Vaters und des Sohnes ver-

schiedene Persönlichkeit zukomme, erhellt daraus, daß die Heilige Schrift ihm beständig einen besondern Namen beilegt und ihn zugleich mit den beiden andern Personen nennt, wo von Werken oder Offenbarungen Gottes die Rede ist; insbesondere aber daraus, daß sie ihm, ähnlich wie den beiden andern göttlichen Personen, einzelne dieser Werke und Offenbarungen appropriirt. b) Dadurch wird einerseits die Persönlichkeit des Heiligen Geistes direct gelehrt und anderseits seine persönliche Verschiedenheit vom Vater und Sohne angedeutet (§ 56, 5).

a) Luc. 1, 35: Et respondens Angelus dixit ei: Spiritus Sanctus superveniet in te; et virtus Altissimi obumbrabit tibi, ideoque et quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei. Röm. 5, 5: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. 1 Kor. 2, 10: Nobis autem revelavit Deus (die übernatürliche Heilsordnung, V. 6—9) per Spiritum suum; Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. (11) Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei. 6, 11: Et haec quidem fuistis; sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine Domini nostri Iesu Christi, et in Spiritu Dei nostri. Vgl. 12, 3—13. Phil. 3, 3: Nos enim sumus circumcisio, qui spiritu servimus Deo (οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες). Der hl. Augustinus führt diese Stelle an in der dem griechischen Texte entsprechenden Fassung, indem er betont, daß das Wort λατρεύειν die Gott allein gebührende Verehrung (der Anbetung) bezeichne (im Unterschied von δουλεύειν). Da die Lesart aber bestritten sei (Vulg.), so will Augustinus die andere Stelle beifügen, 1 Kor. 6, 19: An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo et non estis vestri? (20) Empti enim estis pretio magno; glorificate et portate Deum in corpore vestro. Vgl. *Aug.*, De Trin. I, 6, 13: Maxime vero illo loco satis claret, quod Spiritus Sanctus non sit creatura, ubi iubemur non servire creaturae, sed Creatori. ... Non est utique creatura Spiritus Sanctus, cui ab omnibus sanctis talis servitus exhibetur dicente Apostolo: *Nos enim sumus circumcisio, Spiritui Dei servientes*, quod est in graeco λατρεύοντες. ... Si autem quae membra sunt Christi (1 Cor. 6, 15. 19), templum est Spiritus Sancti, non est creatura Spiritus Sanctus, quia cui corpus nostrum templum exhibemus, necesse est ut huic eam servitutem debeamus, qua nonnisi Deo serviendum est, quae graece appellatur λατρεία. Unde consequenter dicit: *Glorificate ergo Deum in corpore vestro.* — Apg. 5, 3: Dixit autem Petrus: Anania! cur tentavit satanas cor tuum, mentiri te *Spiritui Sancto* et fraudare de pretio agri! (4) ... Non es mentitus hominibus, sed *Deo*. Eine ähnliche Gleichstellung oder Vertauschung (von Spiritus Sanctus und Deus) siehe 1 Kor. 3, 16. 17; 12, 6. 11. 28. Daß im Alten Testamente wenigstens Andeutungen der göttlichen Person des Heiligen Geistes und ihres Wirkens vorliegen, erhellt aus Apg. 2, 16: Hoc est, quod dictum est per Prophetam Ioël: (17) Et erit in novissimis diebus (dicit Dominus), effundam de Spiritu meo super omnem carnem.... Auch wird öfters im Neuen Testamente auf den Heiligen Geist bezogen, was in den alttestamentlichen Büchern von Gott oder Jehovah ausgesagt worden war. So Apg. 28, 25 vgl. m. Is. 6, 9. Hebr. 3, 7 vgl. m. Ps. 94, 8.

b) Die gleichzeitige Nennung des Heiligen Geistes neben dem Vater und Sohne siehe Matth. 28, 19. 2 Kor. 13, 13. 1 Joh. 5, 7 u. a. (§ 53, 2 b. c).

Persönliche Thätigkeiten werden ihm beigelegt in den meisten oben (a) angeführten Stellen. Vgl. Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 14 (§ 53, 2 d). Apg. 20, 28: Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo. Am bestimmtesten tritt die persönliche Verschiedenheit des Heiligen Geistes vom Vater und Sohne in den Stellen hervor, welche sich auf die Sendung bezw. auf den Ausgang desselben vom Vater und Sohne beziehen. Siehe § 61. Endlich sind zu erwähnen die Theophanien, welche als Erscheinungen des Heiligen Geistes, unter ausdrücklicher oder stillschweigender Unterscheidung desselben von den übrigen Personen, bezeichnet werden. Matth. 3, 16. 17 vgl. m. Joh. 1, 32 (§ 53, 2 a). Apg. 2, 3: Et apparuerunt illis dispertitae linguae tamquam ignis, seditque supra singulos eorum. (4) Et repleti sunt omnes Spiritu Sancto, et coeperunt loqui variis linguis, prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis.

3. Die Natur der Sache brachte es mit sich, daß auch in Bezug auf den hier in Rede stehenden Theil des trinitarischen Glaubens der Kirche die Zeugnisse der Tradition seit dem Auftreten der antitrinitarischen Häresie größere Bestimmtheit annahmen, indem sie sich direct mit demselben beschäftigten. Bezüglich der Homousie des Heiligen Geistes mit dem Vater und Sohne geschah dies insbesondere seit der Mitte des 4. Jahrhunderts, nachdem die Semiarianer (Macedonianer) geradezu den Heiligen Geist als ein Geschöpf des Sohnes bezeichnet hatten. Die Persönlichkeit des Heiligen Geistes war schon früher, im Gegensatz zur modalistischen Häresie, aufs bestimmteste bezeugt und verfochten worden (§ 54, 2; 59, 3).

Ueber die apostolischen Väter siehe § 59, 3. *Ign. M.*, Magn. 13 (§ 54, 2). *Herm.*, Past. III, Simil. V, 5. 6, coll. c. 2 enthält ein sehr deutliches Zeugniß für die Gottheit wie für die Persönlichkeit des Heiligen Geistes. In dem angeführten Gleichnisse wird nämlich Gott der Vater als Herr eines Weinberges (d. i. der Welt) dargestellt, in welchen er seinen Knecht sandte, um denselben zu bearbeiten. Dieser Knecht wurde dann zum Lohne seiner Verdienste als Miterbe des Sohnes jenes Herrn eingesetzt. In der Erklärung des Gleichnisses heißt es (c. 5): „Der Sohn ist der Heilige Geist. Jener Knecht aber ist der Sohn Gottes, der Weinberg das von ihm erlöste Volk.“ Hier wird nicht, wie man vielfach geglaubt hat, die göttliche Natur in Christo „Heiliger Geist“, und die menschliche „Knecht“ genannt; sondern es wird erklärt, der Heilige Geist (die dritte göttliche Person) sei unter dem Sohne und Erben des Gleichnisses (c. 2) zu verstehen. Er ist der Erbe des „Weinberges“, insofern er die Erlösungsgnaden der Menschheit zutheilt und sie so zu seinem Eigenthum erwirbt. Hingegen wird der Gottmensch, welcher die Erlösung wirkt, um seines Gehorsams und seines Leidens willen als Knecht Gottes dargestellt (vgl. Phil. 2, 9 ff.), zugleich aber auch ebenso klar und im eigentlichen Sinne Sohn Gottes genannt und Herr aller Dinge (vgl. Simil. IX, 1). Durchaus dem Texte widersprechend war die Behauptung (von Baur u. a.), Hermas habe, wie die apostolischen Väter überhaupt (!), die beiden Personen des Sohnes und des Heiligen Geistes nicht unterschieden (vgl. Simil. V, 6; IX, 3).

Ueber die Apologeten des 2. Jahrhunderts siehe § 59, 3. *Iren.*, Adv. haer. IV, 20, 3: Quoniam autem et sapientia, quae est Spiritus, erat apud eum (Patrem) ante omnem constitutionem, per Salomonem ait ... (Prov. 3, 19. 20). Vgl. 16, c. 1 (§ 54, 2 b). *Tert.*, Adv. Prax. 3. 4 (§ 59, 3). Ori-

genes bezeugt (a. a. O. § 59, 3) als allgemeine Lehre der Kirche: Tum deinde honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum Sanctum. Er fügt bei: In hoc non iam manifeste discernitur, utrum natus an innatus vel filius etiam Dei ipse habendus sit necne, sed inquirenda iam ista pro viribus sunt de Sacra Scriptura et sagaci perquisitione investiganda. Sane, quod iste Spiritus unumquemque sanctorum vel Prophetarum vel Apostolorum inspiraverit, et non alius Spiritus in veteribus, alius vero in his, qui in adventu Christi inspirati sunt, fuerit, *manifestissime in ecclesiis praedicatur.*

Der Lehre des Macedonius, der Heilige Geist sei nicht Gott, sondern ein Geschöpf, nicht Herr, sondern Diener, stellte das zweite allgemeine Concil zu Konstantinopel (381) die apostolische Tradition in den oben (n. 1 und § 54, 2 d) genannten Zusätzen zu dem Nicänischen (bezw. Apostolischen) Symbolum entgegen; es werden dem Heiligen Geiste darin göttliche Attribute beigelegt (Herr, Lebendigmacher, der mit dem Vater und Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird und durch die Propheten geredet hat). Auch heißt es dort, der Heilige Geist gehe aus dem Vater hervor. Durch diese Bestimmung sollte insbesondere die Lehre des Macedonius abgewiesen werden, daß der Heilige Geist aus nichts erschaffen sei. Er ist nicht (wie die Geschöpfe) aus dem Nichts hervorgegangen, sondern im Vater hat er seinen (ewigen) Ursprung, d. i., wie das Nicänische Concil bezüglich des Sohnes hervorhob, aus dem Wesen des Vaters (§ 59, 1). In eingehender Weise haben dann besonders der hl. Basilius (De Spiritu Sancto; C. Eunom. III) und der hl. Gregor von Nazianz (Or. 31) diesen kirchlichen Glauben erläutert und begründet. Vgl. auch *Athan.*, Epp. ad Serapion. — *Aug.*, De Trin. I, 4, 7 (§ 54, 2 e); c. 6, 13: Similiter et de Spiritu Sancto collecta sunt testimonia (S. Scr.), quibus ante nos qui haec disputaverunt abundantius usi sunt, quia et ipse Deus, et non creatura. Quod si non creatura, non tantum Deus (nam et homines dicti sunt dii), sed etiam verus Deus. Ergo Patri et Filio prorsus aequalis et in Trinitatis unitate consubstantialis et coaeternus. Auch in dem sogen. Athanasianischen Symbolum (aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts) ist die kirchliche Lehre über die Person des Heiligen Geistes in wenigen Sätzen sehr bestimmt dargelegt (§ 52, 1. 2). Vgl. *Petav.*, De Trin. II, 6; 13—15.

§ 61.

Der Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater und Sohne. Der Unterschied der generatio und der processio.

1. Wenn das Filioque in den ältesten Symbolen und feierlichen Lehrentscheidungen der Kirche über das Geheimniß der Trinität (Nicaen., Constant.) sich nicht findet, so erklärt sich dies sehr wohl daraus, daß die Kirche zur Zeit nicht durch eine entgegenstehende Häresie genöthigt war, zur Reinerhaltung des Glaubens dem Apostolischen Symbolum jenen Zusatz einzufügen. Das erste Concil zu Konstantinopel (381) begnügte sich damit, die macedonianische Irrlehre u. a. durch den Satz abzuweisen, daß der Heilige Geist aus dem Vater hervorgehe (§ 60, 1). Dieser Satz war wörtlich der Heiligen Schrift entlehnt (Joh. 15, 26), und das Filioque war implicite darin ausgesprochen, da ja damit ausgedrückt wurde,

der Heilige Geist gehe aus dem Wesen des Vaters hervor, und da anderseits der Vater und der Sohn gleicher Wesenheit (Nicaen. I) sind. Ueberdies hatten die Macedonianer nicht geleugnet, daß der Heilige Geist zum Sohne in Relation stehe; sie betrachteten ihn als ein Geschöpf des Sohnes.

Die erste Veranlassung zu einer directen Leugnung des Ausganges des Heiligen Geistes aus dem Sohne bot der Nestorianismus. Sobald in Christo zwei Personen, eine göttliche und eine rein menschliche, angenommen wurden, konnte nicht mehr im Sinne des kirchlichen Dogmas von der unio hypostatica gesagt werden, der Heilige Geist sei Christi Geist, d. h. er habe (wie im Vater, so auch) in der einen göttlichen Person Christi seinen Ursprung. Vielmehr war dann die (fälschlich angenommene) menschliche Person in Christo von der göttlichen Person des Heiligen Geistes (ebenso wie von der göttlichen Person Christi selbst) vermöge ihres erschaffenen Wesens durch eine unendliche Kluft getrennt. Dieser Irrlehre gegenüber betonte der hl. Cyrill von Alexandrien, der Heilige Geist, von welchem Christus (seiner menschlichen Natur nach betrachtet) die Wundermacht erhielt, sei sein eigener Geist gewesen. Nestorius deutete diesen Satz sophistisch im Sinne des Monophysitismus. Auch Theodoret bekämpfte denselben, indem er zugab, der Sohn und der Heilige Geist seien gleichen Wesens, hingegen bestritt, daß der Heilige Geist aus dem Sohne sei. Seitdem wurde nun dieser Punkt von den heiligen Vätern vielfach eingehend erörtert, der kirchliche Glaube aus der Offenbarung und aus der Natur der Sache begründet und so die Aufnahme des Filioque ins Symbolum vorbereitet.

Schon die Synode von Toledo vom Jahre 447 sprach dasselbe in ihrer professio fidei aus. In das Konstantinopolitanische Symbolum wurde der Zusatz zuerst von der 3. Synode zu Toledo (589) aufgenommen. Andere im Laufe des 7. Jahrhunderts ebendaselbst abgehaltene Synoden folgten diesem Beispiele. So kam das Filioque allmählich in vielen Kirchen des Abendlandes, auch außerhalb Spaniens, in den liturgischen Gebrauch. Wann die Kirche zu Rom dasselbe ins Symbolum aufgenommen habe (ob im 9. oder erst im 10. oder 11. Jahrhundert), ist nicht ausgemacht. Die feierlichste Aussprache fand der kirchliche Glaube, der directen Leugnung der schismatischen Griechen (der Patriarchen von Konstantinopel Photius im 9., Sisinnius und Sergius im 10., Michael Cärularius im 11. Jahrhundert) gegenüber, auf den beiden Unionsconcilien zu Lyon (1274) und Florenz (1439).

Cyr. Alex., Anathem. 9: „Wenn jemand sagt, der eine Herr Jesus Christus sei von dem Geiste verherrlicht worden, als habe er sich der durch ihn seienden Kraft wie einer fremden bedient, und als ob er von ihm (dem Geiste) die Gewalt über die unreinen Geister und die Wundermacht erhalten hätte, und nicht vielmehr den Geist seinen eigenen nennt, durch welchen er auch die Wunder wirkte, der sei im Banne." Theodoret bemerkte dagegen (nach *Cyr.*, Apolog. c. Theodor. pro XII. cap.): „Wenn jemand sagt, der Geist sei der eigene Geist des Sohnes, sofern er dieselbe Natur mit ihm habe und aus dem Vater hervorgehe, so stimmen wir dem zu und nehmen diese Rede als eine fromme an. Wenn aber jemand ihn so nennt, weil er aus dem Sohne oder durch den Sohn sei (τὴν ὕπαρξιν ἔχον), so verwerfen

wir dies als blasphemisch und gottlos." Vgl. *Petav.*, De Trin. VII, 1, 1. Schwane, Dogmengesch. der patrist. Zeit S. 262. Die weitere Geschichte des Filioque siehe *Petav.* l. c. c. 2. Schwane a. a. O. S. 270. J. Bach, Dogmengesch. des Mittelalters II, 748. K. Werner, Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, 3. Hergenröther, Photius, Patr. v. Const. I, 684; III, 399. Wenn Papst Leo III. sich dem auch zu Rom i. J. 809 gemachten Versuche der Aufnahme des Filioque ins Symbolum widersetzte, so geschah dies nicht in dem Sinne, als ob er die Lehre selbst verworfen hätte, sondern weil er eine Erweiterung des kirchlichen (officiellen) Symbolums durch bloße Gewohnheit für unstatthaft hielt. Vgl. Hefele, Conciliengesch. III (2. Aufl.), 753.

Prof. fidei Conc. Tolet. (a. 447): Spiritum quoque esse Paracletum (credimus), qui nec Pater sit ipse nec Filius, sed a Patre Filioque procedens. Symb. *Athan.:* Spiritus Sanctus a Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. Symb. Conc. Tolet. XI (675): Hic etiam Spiritus Sanctus nec ingenitus nec genitus creditur; ne, aut si ingenitum dixerimus, duos Patres dicamus, aut si genitum, duos Filios praedicare monstremur; qui tamen nec Patris tantum, sed simul Patris et Filii Spiritus dicitur. Nec enim de Patre procedit in Filium vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utrisque processisse monstratur, quia caritas sive sanctitas amborum agnoscitur. Later. IV, c. 2: Eadem res est Pater et Filius, nec non et Spiritus Sanctus ab utroque procedens. Defin. Conc. Lugdun. II: Fideli ac devota professione fatemur, quod Spiritus Sanctus aeternaliter *ex Patre et Filio*, non tamquam ex duobus principiis, sed *tamquam ex uno principio*, non duabus spirationibus, sed *unica spiratione* procedit: hoc professa est hactenus, praedicavit et docuit, hoc firmiter tenet et praedicat, profitetur et docet Sacros. Romana Ecclesia, mater omnium fidelium et magistra; hoc habet orthodoxorum Patrum atque Doctorum latinorum pariter et graecorum incommutabilis et vera sententia. Sed quia nonnulli propter irrefragabilis praemissae veritatis ignorantiam in errores varios sunt prolapsi, nos huiusmodi erroribus viam praecludere cupientes hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes, qui negare praesumpserint aeternaliter Spiritum Sanctum ex Patre et Filio procedere, sive etiam temerario ausu asserere, quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio tamquam ex duobus principiis et non tamquam ex uno procedat. Florent. Decr. Union.: In nomine Sanctae Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti, hoc sacro universali approbante Florentino Concilio definimus, ut haec fidei veritas ab omnibus Christianis credatur et suscipiatur, sicque omnes profiteantur, quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio et ex utroque aeternaliter tamquam ab uno principio et unica spiratione procedit; declarantes quod id, quod sancti Doctores et Patres dicunt ex Patre per Filium procedere Spiritum Sanctum, ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur Filium quoque esse secundum Graecos quidem causam, secundum Latinos vero principium subsistentiae Spiritus Sancti, sicut et Patrem. Et quoniam omnia, quae Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit, praeter esse Patrem, hoc ipsum, quod Spiritus Sanctus procedit ex Filio, ipse Filius a Patre aeternaliter habet, a quo etiam aeternaliter genitus est. Definimus insuper explicationem verborum illorum, *Filioque*, veritatis declarandae gratia et imminente tunc necessitate licite ac rationabiliter symbolo fuisse

appositam. Ueber die Geschicke dieser zweifachen Union siehe Hefele, Beiträge u. s. f. I, 407.

2. Die Heilige Schrift lehrt den Ausgang des Heiligen Geistes auch vom Sohne, gemäß der beständigen kirchlichen Auslegung, indem sie sagt, daß er ebensowohl vom Sohne wie vom Vater gesandt werde, daß er vom Sohne das empfange, was er die Apostel lehre, und indem sie ihn den Geist Christi oder des Sohnes nennt. Die Gottheit des Heiligen Geistes und seine Homousie mit dem Sohne (welche auch die Griechen nicht leugneten) vorausgesetzt, können alle diese Ausdrucksweisen nur in der persönlichen Beziehung beider, d. i. in dem Ursprung des Heiligen Geistes aus dem Sohne begründet sein.

Joh. 14, 26 (§ 6, 3); 15, 26 (§ 53, 2 d); 16, 17: Si autem abiero, mittam eum (Paracl.) ad vos. Vgl. § 56, 5. *Aug.*, De Trin. IV, 20, 29 (§ 58, 1); In Ioan. tr. 99, 8: Si ergo et de Patre et de Filio procedit Spiritus Sanctus, cur Filius dixit: *De Patre procedit?* (Ioan. 15, 26.) Cur putas, nisi quemadmodum ad eum solet referre et quod ipsius est, de quo et ipse est? Unde illud est, quod ait: *Mea doctrina non est mea, sed eius, qui me misit* (Ioan. 7, 16). Si igitur intelligitur hic eius doctrina, quam tamen dixit non suam, sed Patris, quanto magis illic intelligendus est et de ipso procedere Spiritus Sanctus, ubi sic ait: *De Patre procedit*, ut non diceret: De me non procedit? A quo autem habet Filius, ut sit Deus (est enim de Deo Deus), ab illo habet utique, ut etiam de illo procedat Spiritus Sanctus; ac per hoc Spiritus Sanctus, ut etiam de Filio procedat, sicut procedit de Patre, ab ipso habet Patre.

Joh. 16, 13: Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Non enim loquetur a semetipso, sed *quaecumque audiet*, loquetur, et quae ventura sunt, annuntiabit vobis. (14) Ille me clarificabit, quia *de meo accipiet*, et annuntiabit vobis. (15) Omnia, quaecumque habet Pater, mea sunt. Propterea dixi: Quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis. Vgl. 5, 19 und *Aug.*, De Trin. II, 1, 3 (§ 59, 2); In Ioan. tr. 99, 4: Sic itaque debemus accipere, quod de Spiritu Sancto dictum est: *Non enim loquetur a semetipso ...*, ut intelligamus non eum esse a semetipso. Pater quippe solus de alio non est. ... *Sed quaecumque audiet, loquetur:* ab illo audiet, a quo procedit. Audire illi scire est, scire vero esse, sicut superius disputatum est (siehe § 40). Quia ergo non est a semetipso, sed ab illo, a quo procedit, a quo illi est essentia, ab illo scientia: ab illo igitur audientia, quod nihil est aliud quam scientia. Vgl. n. 8 (oben). *Anselm.*, De process. Spiritus Sancti 11: Quid est *audire* Spiritui Sancto nisi quasi discere? Et quid est discere, nisi scientiam accipere? Si ergo scientia eius non est aliud nisi essentia eius, ab illo habet essentiam, a quo audit ea quae loquitur et quae docet; quoniam idem est illi loqui quod docere. Non audit autem neque habet essentiam ab alio nisi aut a Patre aut a Filio. Verum si habet esse a Patre, secundum supra dictam rationem habet etiam a Filio. Unde et idem Filius dicit: *Ille me clarificabit. ...*

Apg. 16, 7: Cum venissent autem in Mysiam, tentabant ire in Bithyniam, et non permisit eos *Spiritus Iesu*. Röm. 8, 9: Vos autem in carne non estis, sed in spiritu; si tamen *Spiritus Dei* habitat in vobis. Si quis autem Spiritum *Christi* non habet, hic non est eius. (11) Quod si Spiritus eius, qui

suscitavit Iesum a mortuis, habitat in vobis. . . . Gal. 4, 6: Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum *Filii* sui in corda vestra clamantem: Abba, Pater. Vgl. Matth. 10, 20: Non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus *Patris* vestri, qui loquitur in vobis. *Aug.*, In Ioan. tr. 99, 6: Hic aliquis forsitan quaerat, utrum et a Filio procedat Spiritus Sanctus. Filius enim solius Patris est Filius, et Pater solius Filii est Pater, Spiritus autem Sanctus non est unius eorum Spiritus, sed amborum. Dann beruft sich der hl. Augustinus auf Matth. 10, 20. Gal. 4, 6. Eph. 4, 4. Röm. 8, 9. 11 und schließt: Et multa alia sunt testimonia, quibus hoc evidenter ostenditur et Patris et Filii esse Spiritum, qui in Trinitate dicitur Spiritus Sanctus.

Auch die symbolische Handlung des Anhauchens der Apostel (Joh. 20, 22: Hae cum dixisset, insufflavit et dixit eis: Accipite Spiritum Sanctum), durch welche Christus die Mittheilung des Heiligen Geistes ausdrückte, wird als eine Hinweisung auf das vorliegende Geheimniß betrachtet. Vgl. *Aug.* l. c. n. 7: Cur ergo non credamus, quod etiam de Filio procedat Spiritus Sanctus, cum Filii quoque ipse sit Spiritus? Si enim non ab eo procederet, non post resurrectionem se repraesentans discipulis suis insufflasset dicens: *Accipite Spiritum Sanctum.* Quid enim aliud significavit illa insufflatio, nisi quod procedat Spiritus Sanctus et de ipso? *Anselm.* l. c. c. 10: Quid sibi vult ista insufflatio? Scimus enim quia flatus ille, qui de ore eius tunc processit, non erat Spiritus Sanctus. Non ergo credimus illam insufflationem sine aliquo mysterio factam esse. Quid igitur rectius hic intelligi potest aut aptius, quam hoc ideo illum fecisse, ut intelligeremus Spiritum Sanctum de illo procedere?

3. Wie durch die Heilige Schrift, so ist das Filioque auch durch die beständigen Zeugnisse der Tradition aufs vollkommenste als göttliche Wahrheit verbürgt. Auch herrscht bis zum ersten Hervorkeimen des griechischen Schismas (9. Jahrhundert) in diesem Punkte eine fast ausnahmslose (s. n. 1) Uebereinstimmung in der ganzen Kirche, sowohl im Orient wie im Occident. Wenn einzelne Väter den Ausdruck gebrauchen, der Heilige Geist gehe nicht aus dem Sohne, sondern durch denselben aus dem Vater hervor, so wollten sie damit nur den irrigen Gedanken ausschließen, als sei die Spiration des Heiligen Geistes eine doppelte oder zweifach unterschiedene, oder Vater und Sohn seien zwei Principien, und nicht vielmehr vermöge der Einheit des Wesens ein gemeinsames Princip des Heiligen Geistes. Daß dies der wahre Sinn jener Ausdrucksweise der heiligen Väter sei, wurde den Entstellungen der schismatischen Griechen gegenüber von dem Florentinischen Concil ausdrücklich erklärt (n. 1).

Tert., Adv. Prax. 4: Spiritum non aliunde puto, quam a Patre per Filium (§ 59, 3). C. 8: Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice et tertius a fonte rivus ex flumine et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Ita Trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et οἰκονομίας statum protegit. *Ambr.*, De Spiritu Sancto I, 11: Spiritus quoque Sanctus, cum procedit a Patre et Filio, non separatur a Patre, non separatur a Filio. *Rufin.*, Comm. in Symb. Ap. 35: Ut ergo fiat distinctio personarum, affectionis vocabula

secernuntur; quibus ille Pater intelligitur, ex quo omnia et quia ipse non habet Patrem; iste Filius, tamquam qui ex Patre natus sit; et hic Spiritus Sanctus, tamquam de utroque procedens et cuncta sanctificans. *Aug.*, De Trin. IV, 20. 29; XV, 17. 27 (§ 58, 1; 55, 4); In Ioan. tr. 99, 8 (oben n. 2); C. Maxim. Arian. II, 14, 1 (siehe n. 4). *Leo M.*, Ep. 15 ad Turrib. 1: Alius ... qui genuit, alius qui genitus est, alius qui de utroque processit. Von den Griechen seien hier als Zeugen genannt: Origenes, welcher sagt (In Ioan. II, 6), der Heilige Geist habe durch die Person des Sohnes sein Sein, seine Weisheit und Gerechtigkeit empfangen; der hl. Athanasius, der den Heiligen Geist das Bild des Sohnes nennt und bemerkt, derselbe sei mit dem Sohne ebenso verbunden wie dieser mit dem Vater; er gehöre zum Wesen des Sohnes u. dgl. (Ep. 1 ad Serap. 20 sqq.; Or. III, 44 u. a.). Der Ausdruck, der Heilige Geist sei aus dem Sohne, findet sich z. B. auch bei *Epiph.*, Ancor. 67; *Cyr. Alex.*, In Ioël 2; die andere Form, er sei aus Gott oder aus dem Vater durch den Sohn, bei *Basil.*, C. Eunom. II, 271; V, 305. *Cyr. Hier.*, De ador. I, 9. *Ioan. Dam.*, De fide orth. I, 12 u. a. Vgl. *S. Thom.* 1, q. 36, a. 3 (unten n. 4). *Petav.*, De Trin. VII, 3—8. J. Bach a. a. O. II, 748 ff. Ant. Kranich, Der hl. Basilius und seine Stellung zum Filioque. Braunsberg 1882. *Van der Moeren*, Diss. theol. de process. Spiritus S. ex Patre Filioque. Lovan. 1864. *A. Vincenzi*, De process. Spiritus Sancti. Rom. 1876.

Daß das Filioque mit der Homousie des Vaters und des Sohnes nothwendig gegeben sei, haben schon einzelne von den heiligen Vätern angedeutet (siehe *Petav.* l. c.). Auf diesen Gedanken weist auch das florentinische Unionsdecret hin (omnia quae Patris sunt etc.; siehe oben n. 1). In mehrfacher Weise findet sich derselbe ausgeführt bei *Anselm.*, De process. Spiritus Sanct., z. B. c. 8: Cum ergo nominamus Patrem solum aut Filium, non aliud intelligimus, excepta relatione, qua referuntur ad invicem, quam solum verum Deum et eundem quem in utriusque prolatione cognoscimus. Itaque cum dixit Dominus: *Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti, Iesum Christum* (Ioan. 17, 3); si addidisset, dicens: *Et de hoc solo vero Deo procedit Spiritus Sanctus*, quis auderet separare Filium ab illa processione, cum ille solus verus Deus non magis aut minus sit Pater quam Filius?

Es wurde auch hervorgehoben, der Heilige Geist gehe nicht aus dem hervor, wodurch Vater und Sohn sich voneinander unterscheiden (der Relation der paternitas und der filiatio), sondern aus dem, worin sie eins sind (dem göttlichen Wesen im Vater und Sohne). *Anselm.* l. c. c. 7: Verum quia nemo tam insipiens est qui hoc opinetur (daß der Heilige Geist aus den Relationen des Vaters und des Sohnes hervorgehe), credendum et confitendum est ideo de Patre Spiritum Sanctum esse, quia est de Deo. Non autem magis est Pater Deus quam Filius; sed unus solus verus Deus, Pater et Filius. Quapropter si Spiritus Sanctus est de Patre, quia est de Deo qui Pater est, negari nequit esse quoque de Filio, cum sit de Deo qui est Filius.

Man betonte ferner, es würde zwischen dem Sohne und dem Heiligen Geiste gar kein Unterschied bestehen, wenn nicht ein solcher durch die Relation der processio (d. h. ein persönlicher Unterschied) begründet werde, da sie ja dem Wesen nach eins seien. Vgl. *Anselm.* l. c. c. 4. *S. Thom.* 1, q. 36, a. 2: Necesse est dicere Spiritum Sanctum a Filio esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui. ... Non enim est possibile dicere, quod

secundum aliquid absolutum divinae personae ab invicem distinguantur, quia sequeretur, quod non esset trium una essentia. Quidquid enim in divinis absolute dicitur, ad unitatem essentiae pertinet. Relinquitur ergo, quod solum relationibus divinae personae ab invicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi quod sunt oppositae. Quod ex hoc patet, quia Pater habet duas relationes, quarum una refertur ad Filium et alia ad Spiritum Sanctum; quae tamen, quia non sunt oppositae, non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris tantum pertinent. . . . Oportet ergo quod Filius et Spiritus Sanctus ad invicem referantur oppositis relationibus. Non autem possunt esse in divinis aliae relationes oppositae nisi relationes originis . . . Oppositae autem relationes originis accipiuntur secundum *principium*, et secundum *quod est a principio*. Relinquitur ergo, quod necesse est dicere vel Filium esse a Spiritu Sancto, quod nullus dicit, vel Spiritum Sanctum esse a Filio, quod nos confitemur; et huic quidem consonat ratio processionis utriusque. Dictum est enim supra (q. 27, a. 2 et 4, et q. 28, a. 4), quod Filius procedit per modum intellectus ut verbum, Spiritus Sanctus autem per modum voluntatis ut amor. Necesse est autem, quod amor a verbo procedat. Non enim aliquid amamus, nisi quod conceptione mentis apprehendimus. Unde et secundum hoc manifestum est, quod Spiritus Sanctus procedit a Filio. Ibid. ad 6: Per hoc quod Spiritus Sanctus perfecte procedit a Patre, non solum non superfluum est dicere, quod Spiritus Sanctus procedat a Filio, sed omnino necessarium; quia una virtus est Patris et Filii; et quidquid est a Patre, necesse est esse a Filio, nisi proprietati filiationis repugnet; non enim Filius est a seipso, licet sit a Patre. Vgl. a. 3 (n. 4).

4. Auf der Homousie des Vaters und des Sohnes beruht auch der schon von den heiligen Vätern ausgesprochene und dann von den Concilien zu Lyon und Florenz (n. 1) gegen die Griechen betonte Satz, daß der Vater und der Sohn ein Princip des Heiligen Geistes seien, und daß dieser aus beiden *unica* spiratione hervorgehe.

Aug., De Trin. V, 14. 15: Si ergo et quod datur, principium habet eum, a quo datur, quia non aliunde accepit illud, quod ab ipso procedit; fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti, non duo principia; sed sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus creator et unus Dominus, sic relative ad Spiritum Sanctum unum principium; ad creaturam vero Pater et Filius et Spiritus Sanctus unum principium, sicut unus creator et unus Dominus.

Die *vis spiratrix*, kraft welcher der Vater den Heiligen Geist spirirt, ist von dem göttlichen Wesen nicht (realiter) verschieden. Vermöge der Wesensmittheilung an den Sohn ist demnach eine und dieselbe vis spiratrix diesem mit dem Vater gemein. Man kann daher wohl sagen, es seien zwei Spirirende (Personen), nicht aber, es seien zwei Spirationen. Vater und Sohn sind vermöge der Einheit des Wesens und der vis spiratrix ein einziges wirkendes Princip (der processio) des Heiligen Geistes. Vgl. *Anselm.* l. c. c. 18: Quod si dicunt (Graeci) non eum esse posse de duabus causis sive ex duobus principiis, respondemus: Quoniam sicut non credimus Spiritum Sanctum esse de hoc, unde duo sunt Pater et Filius, sed de hoc, in quo unum sunt, ita non dicimus duo esse eius principia, sed unum principium. *S. Thom.* l. c. a. 3: Quia igitur

Filius habet a Patre, quod ab eo procedat Spiritus Sanctus, potest dici, quod Pater *per Filium* spiret Spiritum Sanctum, vel quod Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium, quod idem est. Ibid. ad 2: Si Filius acciperet a Patre aliam virtutem numero ad spirandum Spiritum Sanctum, sequeretur, quod esset sicut causa secunda et instrumentalis; et sic magis procederet a Patre quam a Filio. Sed una et eadem numero virtus spirativa est in Patre et Filio; et ideo aequaliter procedit ab utroque, licet aliquando dicatur principaliter vel proprie procedere de Patre, propter hoc, quod Filius habet hanc virtutem a Patre. Ibid. a. 4: Pater et Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Unde cum in hoc, quod est esse principium Spiritus Sancti, non opponantur relative, sequitur, quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti. Ibid. ad 7: Quia spirans adiectivum est, spirator vero substantivum, possumus dicere, quod Pater et Filius sunt duo spirantes propter pluralitatem suppositorum, non autem duo spiratores propter unam spirationem. Nam adiectiva nomina habent numerum secundum supposita, substantiva vero a seipsis secundum formam significatam.

5. Mit der persönlichen Verschiedenheit des Sohnes und des Heiligen Geistes hat die Kirche auch stets den Satz festgehalten und vertheidigt, daß der Heilige Geist nicht in durchaus gleicher Weise aus dem Vater (bezw. dem Sohne) hervorgehe wie der Sohn; daß nur dem letztern die generatio (das genitum esse) eigne, dem Heiligen Geiste hingegen die einfache processio oder die spiratio. Zugleich wurde aber auch immer betont, daß dieser Unterschied ebensowenig als die beiden processiones an sich irgendwie begreiflich sei oder näher bestimmt werden könne. Schon die heiligen Väter berufen sich zur Begründung jenes Unterschiedes darauf, daß die Heilige Schrift immer nur die zweite göttliche Person Sohn Gottes nenne oder von einer Erzeugung derselben rede, während die dritte Person stets nur Geist genannt werde und nur von einem Hervorgange derselben (processio) die Rede sei. Die kirchliche Wissenschaft hält daran fest, daß der in Rede stehende Unterschied als ein bloß virtueller (dist. rationis cum fundamento in re; siehe § 32) zu bezeichnen sei. Die Annahme eines realen Unterschiedes würde der absoluten (metaphysischen) Einfachheit Gottes widersprechen (§ 36, 2). Auch besteht ein solcher in Gott, nach der ausdrücklichen Erklärung der Kirche (Florent. l. c.; § 52, 1), nur zwischen den (einander beziehungsweise entgegengesetzten) Relationen.

Symb. *Athan.:* Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, *nec genitus,* sed procedens. Lat. IV, c. 1. Florent. Decr. pro Iac. Tolet. XI (§ 52, 4).

Ps. 2, 7; 109, 3. Joh. 1, 18; 15, 26 (§ 53, 2 d).

Iren., Adv. haer. II, 28, 6: Si quis itaque nobis dixerit: Quomodo ergo Filius prolatus a Patre est? dicimus ei, quia prolationem istam sive generationem sive nuncupationem sive adapertionem, aut quolibet quis nomine vocaverit generationem eius inenarrabilem exsistentem, nemo novit ... nisi solus qui generavit Pater et qui natus est Filius. *Ambr.,* De fide ad Gratian. I, 10: Mihi impossibile est generationis (Filii) scire secretum; mens deficit, vox silet; non mea tantum, sed et angelorum ... Licet scire,

quod natus sit; non licet discutere, quemadmodum natus sit. Illud negare mihi non licet, hoc quaerere metus est. De Symb. Ap. 3: Spiritus Sanctus vere Spiritus est, procedens quidem a Patre et Filio, sed non et ipse Filius. *Athan.*, Ep. 1 ad Serap. 16. *Greg. Naz.*, Or. 37. *Aug.*, C. Maxim. Arian. II, 14, 1: Amborum est ergo Spiritus procedendo de ambobus. Quid autem inter nasci et procedere intersit, de illa excellentissima natura loquens, explicare quis potest? Non omne quod procedit nascitur, quamvis omne procedat quod nascitur ... Haec scio; distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio. Vgl. In Ioan. tr. 99, 9. *Ioan. Dam.*, De fide orth. I, 8 u. a. *S. Thom.* l. c. (S. 244 ff.). *Petav.*, De Trin. VII, 13; 14.

Nach dem Vorgange des hl. Augustinus haben die Scholastiker jenen Unterschied analogisch zu erläutern und in etwa zu begründen versucht, indem sie den von der Kirche gutgeheißenen Gedanken zur Grundlage ihrer Speculation nahmen, daß der Sohn aus dem Vater per modum *intellectus*, der Heilige Geist aus Vater und Sohn per modum *amoris* hervorgehe (§ 55, 4).

S. Thom. 1, q. 27, a. 4: Processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc, quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem; voluntas autem fit in actu, non per hoc, quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc, quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam. Processio igitur, quae attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis; et in tantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum vel ut Filius, sed magis procedit ut Spiritus; quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum. Vgl. a. 2 u. d. St. § 55, 2. 4; De pot. q. 9, a. 5. 9; q. 10, a. 1. Daß solche Erwägungen nicht als Beweisführungen im eigentlichen Sinne gelten wollen, ist selbstverständlich (§ 51, 2). Sie zeigen, indem sie das Geheimniß mit dem Lichte endlicher Begriffe in etwa zu beleuchten versuchen, wie durchaus unzulänglich hier die Kraft der menschlichen Vernunft ist. Vgl. *Gonet* l. c. tr. 6, disp. 2, a. 4. Kleutgen, Theol. d. Vorz. (2. Aufl.) I, 268. 278.

Zweiter Theil.

Die Wirksamkeit des dreieinigen Gottes nach außen.

Erste Hauptabtheilung.

Die ursprüngliche Ordnung der Natur und der Gnade.

Erstes Kapitel.

Die Erschaffung der Welt. Die Erhaltung der Welt und die göttliche Weltregierung im allgemeinen.

§ 62.

Vorbemerkungen.

1. Indem die Heilige Schrift die Geschichte der übernatürlichen Offenbarung Gottes mit einer Darstellung seiner schöpferischen Thätigkeit einleitet (1 Mos. 1, 2), gibt sie zu verstehen, daß die Erschaffung der Welt die Voraussetzung und Grundlage aller übrigen Wirksamkeiten Gottes nach außen bilde, und daß der Weltschöpfer auch der Urheber der übernatürlichen Offenbarung sei. So ist nun auch das Creationsdogma die Voraussetzung und Grundlage aller übrigen Glaubenswahrheiten, insbesondere auch derjenigen, welche die Erlösung des gefallenen Menschen in Christo betreffen. Denn auch diese Offenbarung Gottes ist durch die beiden Thatsachen bedingt, daß der Mensch Gottes Geschöpf ist, und daß die erste menschliche Sünde eine Störung der von dem Schöpfer ursprünglich verwirklichten Welt- und Gnadenordnung war. Diese fundamentale Bedeutung des Creationsdogmas tritt uns auch entgegen in der Glaubenspredigt der Apostel sowie in der Lehrverkündigung der Kirche. Ebenso hat die Geschichte der Häresien dieselbe von Anfang an klar herausgestellt. Jede Antastung des Creationsdogmas durch dualistische, pantheistische oder sonstige Irrlehren brachte als unvermeidliche Consequenz stets auch eine mehr oder minder umfassende Zerstörung oder Fälschung der übrigen christlichen Glaubenswahrheiten mit sich.

Auch selbst der natürlichen Gotteserkenntniß ist die Quelle und Grundlage entzogen, wenn die Welt nicht mehr als eine Schöpfung Gottes betrachtet wird. Denn die Welt kann keine Offenbarung der Vollkommenheiten des göttlichen Wesens sein, wenn Gott nicht der letzte Grund ihres Seins ist. Sogar die bloße Erkenntniß des Daseins eines persönlichen, von der Welt verschiedenen Gottes verliert ihren Halt, wenn das Creationsdogma bestritten wird. Denn sie stützt sich auf die beiden vernunftnothwendigen Wahrheiten, daß die Welt geworden (oder erschaffen) sei, und daß eine nicht gewordene, absolute Ursache derselben (Gott) existiren müsse (§ 27, 1). Man kann daher auch sagen, der Grundgedanke des Creationsdogmas, daß die Welt durch Gott ins Dasein gerufen sei, werde zugleich mit dem Dasein Gottes vom Menschen denkend erfaßt.

Als Beispiel zu dem über die apostolische Predigt oben Gesagten vgl. Joh. 1, 3 ff. Apg. 14, 14 ff.; 17, 23 ff. (§ 26, 2 c). Wie in den kirchlichen Glaubensbekenntnissen (siehe § 63, 1), so wird auch in den ältesten Glaubensregeln das Creationsdogma überall an die Spitze gestellt. So z. B. *Iren.*, Adv. haer. I, 10, 1: Ecclesia enim per universum orbem usque ad fines terrae seminata et ab Apostolis et discipulis eorum accepit eam fidem, quae est in unum Deum, Patrem omnipotentem, *qui fecit coelum et terram et mare et omnia, quae in eis sunt* (Act. 14, 14). *Tert.*, De praescr. 13: Regula est autem fidei, ut iam hinc quid defendamus profiteamur, illa scilicet, qua creditur unum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per verbum suum primo omnium emissum. *Orig.*, De Princ. praef. 5 (§ 59, 3). Wie z. B. der gnostische Dualismus das Dogma von der Incarnation und von der Erlösung des Menschen aufhebe, vgl. *Iren.*, Adv. haer. V, 2, 1.

2. Es ist durch die Natur der Sache geboten, daß wir im folgenden zuerst den Grundgedanken des Creationsdogmas darlegen und begründen, sodann die nähern Bestimmungen des göttlichen Creationsactes an der Hand der kirchlichen Lehraussprüche erörtern und zuletzt den von der Genesis geschilderten geschichtlichen Verlauf der Welterschaffung in Betracht ziehen. An die Lehre von der Schöpfung wird sich dann die Lehre von der göttlichen Welt-Erhaltung und -Regierung sachgemäß anschließen.

§ 63.

Der Grundgedanke des Creationsdogmas.

1. Gott hat die Welt, d. i. alles Endliche, erschaffen. Die Welt ist weder das göttliche Wesen selbst, noch ist sie durch Emanation aus demselben hervorgegangen; auch hat Gott die Welt nicht aus einer bereits vorhandenen (ewigen) Materie nur gebildet, sondern er hat sie auch ihrer Wesenheit nach durch die bloße Kraft seines allmächtigen Willens aus dem Nichts ins Dasein gerufen. Diesen Grundgedanken des Creationsdogmas hat die Kirche im Gegensatze zu den mannigfaltigsten pantheistischen, emanatistischen und dualistischen Irrlehren öfters feier-

lich definirt. Das Böse (die Sünde) ist weder etwas Ewiges noch etwas Substantielles, war auch nicht mit der Schöpfung ursprünglich gegeben, sondern ist nachträglich erst durch den freien Willen das Geschöpfes (als etwas Accidentelles) entstanden.

Conc. Tolet. (a. 447, c. Priscill.) can. 1: Si quis autem dixerit aut crediderit mundum hunc *factum* non fuisse atque omnia eius instrumenta, a. s. Can. 9: Si quis dixerit vel crediderit ab *altero Deo* mundum factum fuisse, et non ab eo, de quo scriptum est: In principio creavit Deus coelum et terram, a. s. Later. IV, c. 1: Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod *unus solus est verus Deus, ... unum universorum principium, creator* omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute *simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam*, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac *deinde humanam*, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Florent. Decr. pro Iac.: Firmissime credit, profitetur et praedicat (S. Rom. Eccl.) unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, esse omnium visibilium et invisibilium creatorem, qui *quando voluit, bonitate sua* universas tam spirituales quam corporales condidit creaturas, bonas quidem, quia a summo bono factae sunt, sed mutabiles, quia de nihilo factae sunt; *nullamque mali* asserit *esse naturam*, quia omnis natura, in quantum natura est, bona est. Vatic. Sess. 3, c. 1 (§ 65, 1). Can. I, 1: Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit, a. s. Ibid. 3: Si quis dixerit unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, a. s. Can. 4. 5 (§ 35, 1). Vgl. § 65.

2. Die Heilige Schrift spricht das Creationsdogma theils indirect aus, indem sie die Welt als eine Offenbarung Gottes bezeichnet, aus welcher der Mensch das Dasein Gottes und seine Wesensvollkommenheiten zu erschließen vermöge (§ 26, 2), theils direct, indem sie lehrt, Gott habe alles (oder die Welt oder Himmel und Erde und alles, was sie umschließen) durch sein bloßes Wort (oder durch seinen Willen) am Anfange der Zeit erschaffen.

1 Mos. 1, 1: In principio creavit Deus coelum et terram. Das ‚creavit' ist, wie allgemein zugestanden wird, die einzig richtige Uebersetzung des hebräischen בָּרָא, welches in der Heiligen Schrift stets nur von göttlichen Hervorbringungen gebraucht wird, und bei welchem niemals (wie bei den Verbis עָשָׂה machen und יָצַר bilden) ein Accusativ des Stoffes sich findet (1 Mos. 2, 7). Der Begriff des Schaffens, d. i. der Hervorbringung aus nichts, wird hier überdies durch den Zusatz ‚in principio', im Anfange, d. i. da, wo mit den von Gott erschaffenen endlichen Wesen auch der Lauf der Zeit begann, noch mehr gesichert. Vgl. Joh. 1, 1 (§ 59, 2). In gleichem Sinne wird Gott auch der Schöpfer der „Zeiten" genannt (siehe unten).

Mit ‚coelum et terra' wird (einer allgemein menschlichen Auffassungsweise entsprechend) das ganze sichtbare Weltall bezeichnet. *Aug.*, Quaest. in Deuter. 5: Assidue quippe Scriptura his duabus partibus commemoratis universum mundum vult intelligi secundum illud: *Auxilium meum a Domino, qui fecit coelum et terram* (Ps. 120, 2), et innumerabilia eiusmodi. An andern Stellen findet sich statt dessen der Ausdruck mundus (ὁ κόσμος). Daß der göttliche Schöpfungsact schlechthin alles Endliche umfasse, wird ebenfalls ausdrücklich gelehrt. Ueberdies wird von der Erschaffung der reinen Geister und des Menschen noch besonders geredet (§ 72; 79).

2 Mos. 20, 11: Sex enim diebus fecit Dominus *coelum et terram et mare* et *omnia quae in eis sunt*, et requievit in die septimo, idcirco benedixit Dominus diei sabbati et sanctificavit eum. Ps. 101, 26: *Initio* tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt coeli. Ps. 145, 6 (§ 68, 1). Spr. 8, 22 (§ 53, 1 d). Eccli. 18, 1: Qui vivit in aeternum, creavit *omnia simul* (τὰ πάντα κοινῇ, d. i. alles zumal, alles ohne Ausnahme). 2 Makk. 7, 28: Peto, nate, ut aspicias ad *coelum et terram* et ad *omnia, quae in eis sunt*, et intelligas, quia *ex nihilo* fecit illa Deus, et hominum genus. Joh. 1, 3: *Omnia* per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est. (10) *Mundus* per ipsum factus est. Röm. 4, 17: Vocat ea quae *non sunt*, tamquam ea quae sunt (τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα, das Nichtseiende ruft er so, als ob es Seiendes wäre; er ruft es aus dem Nichtsein hervor ins Dasein). Vgl. Weish. 11, 25. 26 (§ 69, 1). Kol. 1, 16. Hebr. 1, 2 (§ 59, 2); 11, 3: Fide intelligimus aptata esse *saecula* verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent. Offb. 4, 11: Dignus es, Domine Deus noster, accipere gloriam et honorem et virtutem, quia tu *creasti omnia*, et propter *voluntatem tuam* erant, et creata sunt.

Wenn die Dualisten sich auf Weish. 11, 18 (Non enim impossibilis erat omnipotens manus tua, quae creavit orbem terrarum *ex materia invisa* — ἐξ ἀμόρφου ὕλης —, inmittere illis multitudinem ursorum . . .) beriefen, so bemerkten die heiligen Väter, daß jener Ausspruch auf die sogen. zweite Schöpfung oder die Gestaltung des zuvor dem Stoffe nach von Gott erschaffenen Universums (§ 68, 1) zu beziehen sei, und daß jedenfalls eine „gestaltlose" Materie noch keine „unerschaffene" ewige Materie sei. *Aug.*, De fide et symb. 2, 2: Et si ipsum coelum et terram, id est, mundum et omnia, quae in eo sunt, ex aliqua materia fecerat, sicut scriptum est: *Qui fecisti mundum ex materia invisa* vel etiam *informi*, sicut nonnulla exemplaria tenent, nullo modo credendum est illam ipsam materiam, de qua factus est mundus, quamvis informem, quamvis invisam, quocumque modo esset, per se ipsam esse potuisse tamquam coaeternam et coaevam Deo; sed quemlibet modum suum, quem habebat, ut quoquo modo esset et distinctarum rerum formas posset accipere, non habebat nisi ab omnipotente Deo, cuius beneficio est res non solum quaecumque formata, sed etiam quaecumque formabilis. Vgl. De vera rel. 18, 35. 36.

3. Im Gegensatze zu den kosmologischen Irrthümern der heidnischen Weltanschauung haben die heiligen Väter das Creationsdogma von Anfang an nachdrücklich betont. Die ältesten Apologeten behandeln dasselbe im Zusammenhange mit der Logoslehre (§ 59, 3). Bald boten auch die emanatistischen oder dualistischen Anschauungen der Gnostiker, der Manichäer u. a. Anlaß zu eingehender Erörterung des katholischen Dogmas. Hierbei wurde insbesondere auch der Begriff des Schaffens als einer Hervorbringung aus nichts näher erklärt, durch die Berufung auf Gottes Allmacht begründet und zugleich betont, daß das Schaffen eine ausschließlich göttliche Prärogative sei, die keinem Geschöpfe übertragen werden könne.

Herm., Past. II, mand. 1: Primum omnium crede, quod unus est Deus, qui omnia creavit et consummavit et ex nihilo omnia fecit. *Theoph.*, Ad Autol. II, 10: „An erster Stelle haben uns die von Gott gesandten Männer ein-

müthig gelehrt, daß er aus nichts alle Dinge erschaffen habe. Denn diese sind nicht ewig wie Gott." *Iren.*, Adv. haer. II, 9, 1: Quoniam quidem est mundi fabricator Deus, constat et ipsis, qui multis modis contradicunt ei et confitentur eum, fabricatorem eum vocantes et angelum dicentes, ut non dicamus, quoniam omnes clamant Scripturae, et Dominus hunc Patrem, qui est in coelis, docet et non alium. . . . Nunc autem sufficit id, quod est ab eis, qui contraria nobis dicunt, testimonium, omnibus hominibus ad hoc demum consentientibus, veteribus quidem et in primis a primoplasti traditione hanc suadelam custodientibus et unum Deum fabricatorem coeli et terrae hymnizantibus, reliquis autem post eos a prophetis Dei huius rei commemorationem accipientibus, ethnicis vero ab ipsa conditione discentibus. Ipsa enim conditio ostendit eum, qui condidit eam; et ipsa factura suggerit eum, qui fecit; et mundus manifestat eum, qui se disposuit. Ecclesia autem omnis per universum orbem hanc ab Apostolis accepit traditionem. *Tert.*, De praescr. 13 (§ 62, 1).

In einer besondern Schrift bekämpft Tertullian den Dualismus des Hermogenes, der die Schöpfung aus nichts verwarf und eine ewige Materie annahm, indem er behauptete, nur so ließen die der Welt beigemischten Uebel sich erklären, und es müsse Gott, da er ewig Herr gewesen, auch ewig ein Object seiner Herrschaft gegenüber gestanden haben. Auf das letztere Argument entgegnet Tertullian, der Name „Herr" bezeichne nicht das Wesen Gottes, das allerdings ein ewiges sei, sondern eine Beziehung zwischen Gott und der (in der Zeit gewordenen) Welt. Adv. Herm. 3: Dei nomen dicimus semper fuisse apud semetipsum et in semetipso, Dominum vero non semper; diversa enim utriusque conditio; Deus substantiae ipsius nomen, id est, divinitatis, Dominus vero non substantiae, sed potestatis; substantiam semper fuisse cum suo nomine, quod est Deus, postea Dominus, accedentis scilicet rei mentio. Ferner bemerkt Tertullian: Die Offenbarung wisse durchaus nichts von einer ewigen Materie. Durch das Attribut der Ewigkeit werde die Materie Gott gleichgestellt, somit die Idee Gottes als des höchsten und in seiner Art einzigen Wesens geleugnet. Auch erscheine Gott nach dieser Ansicht als abhängig von der Materie, da er ohne sie nicht habe schaffen können. Wenn aber die Existenz des Bösen aus einem vorgeblichen Widerstreben der Materie gegen Gott hergeleitet werde, so müsse angenommen werden, Gott habe dasselbe nicht überwinden wollen oder nicht überwinden können, er sei entweder selbst nicht absolut gut oder nicht allmächtig. Wenn endlich die Materie in Wahrheit ewig sei, so sei sie auch unveränderlich, und also auch jede schöpferische Einwirkung Gottes auf dieselbe unmöglich. Und zuletzt bleibt die Frage übrig: Woher das Gute in der Welt? Da es nicht aus der Materie stammt und auch nicht aus dem Wesen Gottes, wie Hermogenes zugesteht, so kann es nur aus dem Nichts durch Gottes Allmacht hervorgerufen sein. Warum aber sollte nicht alles, was ist, auf gleiche Weise entstanden sein? (Vgl. bes. c. 8—15.)

Andere Väter heben noch gegen die Dualisten hervor, daß es überflüssig sei, für das Böse ein absolutes Princip zu postuliren. Das Böse sei nichts Wesenhaftes, sondern ein Mangel oder eine Unvollkommenheit des Seins, deren Ursache entweder in dem freien Willen Gottes oder des Menschen (der Sünde) zu suchen sei (siehe § 67, 1; 70, 7). In der Erschaffung aus nichts, d. h. in der absoluten Verursachung des Seins und der Wesenheit aller Dinge, offenbare sich eben Gottes Allmacht und Freiheit und seine Erhabenheit über das Geschöpf.

Iren., Adv. haer. II, 10, 4: Attribuere enim substantiam eorum, quae facta sunt, virtuti et voluntati eius, qui est omnium Deus, et credibile et acceptabile et constans et in hoc bene dicetur: quoniam *quae impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum.* Quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subiacenti, Deus autem, quam homines hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suae, cum ante non esset, ipse adinvenit. *Hier.*, In Eph. 1, 4: Volens itaque Paulus ostendere, quod Deus universa sit machinatus ex nihilo, non *conditionem*, non *creaturam* atque *facturam*, sed καταβολήν, i. e. initium fundamenti ad eum retulit, ut non iuxta Manichaeos et ceteras haereses, quae factorem et materiam ponunt, aliquid unde creaturae factae sint, antecesserit creaturas. Vgl. *Tert.*, Adv. Herm. 16. *Aug.*, Acta c. Fel. Man. II, 8. Civ. XI, 24 (unten n. 4). A. St. siehe § 67, 1.

Hiermit ist auch der Sinn des Ausdrucks, „aus nichts" sei alles geworden, erklärt. Er bedeutet nicht, das Nichts sei die (wirkende oder Material-) Ursache der Welt (der Einwand: „Aus nichts wird nichts", trifft das kirchliche Dogma nicht. Vgl. *Euseb.*, Demonstr. ev. IV, 1), sondern Gott habe durch seine bloße Allmacht, ohne sich dazu eines bereits vorhandenen Stoffes zu bedienen, die Welt ins Dasein gerufen, oder so, daß dem Momente der Erschaffung ein absolutes Nichtsein der Welt (logisch) voranging. *S. Thom.* 1, q. 45, a. 1 ad 3: Cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio *ex* non designat causam materialem, sed ordinem tantum, sicut cum dicitur: Ex mane fit meridies, i. e. post mane fit meridies. *Anselm.*, Monol. 8: Tertia interpretatio, qua dicitur aliquid esse factum de nihilo, est cum intelligimus esse quidem factum, sed non esse aliquid, unde sit factum. . . . Hoc igitur modo non inconvenienter intelligi potest, si dicatur creatrix essentia universa fecisse de nihilo, sive quod universa per illam facta sint de nihilo: id est, quae prius nihil erant, nunc sunt aliquid.

„Gott allein wohnt die Schöpfermacht inne" (*Cyr. Al.*, Thesaur. XIV, 6); die geschaffenen Wesen (Engel und Menschen) können nur auf bereits Existirendes mittelst der von Gott ihnen verliehenen und der in den wirklichen Dingen verborgenen Kräfte einwirken. *Aug.*, Quaest. in Exod. 21: Insunt enim corporeis rebus per omnia elementa mundi quaedam occultae seminariae rationes, quibus cum data fuerit opportunitas temporalis atqua causalis, prorumpunt in species debitas suis modis et finibus. Et sic non dicuntur angeli, qui ista faciunt, animalium creatores, sicut nec agricolae segetum vel arborum vel quorumque in terra gignentium creatores dicendi sunt, quamvis noverint praebere quasdam visibiles opportunitates et causas, ut illa nascantur. Quod autem isti faciunt visibiliter, hoc angeli invisibiliter; Deus vero solus verus creator est, qui causas ipsas et rationes seminarias rebus inseruit. Civ. XII, 25: Quaelibet igitur corporales vel seminales causae gignendis rebus adhibeantur, sive operationibus angelorum aut hominum, . . . ipsas omnino naturas, quae sic vel sic in suo genere afficiantur, non facit nisi summus Deus, cuius occulta potentia cuncta penetrans incommutabili praesentia facit esse quidquid aliquo modo est, in quantumcumque est, quia nisi faciente illo non tale vel tale esset, sed prorsus esse non posset.

Die Macht, zu schaffen, kann auch keinem Geschöpfe von Gott übertragen werden; denn das hieße demselben das göttliche Attribut der Allmacht mittheilen. Auch bekämpft der hl. Thomas die Ansicht des Lombarden (IV. Sent. d. 5, § 3),

daß das Geschöpf als werkzeugliche Ursache bei einem göttlichen Schöpfungsacte mitwirken könne. Dies würde nur dann denkbar sein, wenn das Geschöpf auf das zu Schaffende in seiner Art irgendwie einzuwirken vermöchte, um es für die Wirksamkeit der causa principalis zu disponiren. Nun aber ist die Existenz der Dinge (also die Erschaffung durch Gottes Allmacht) die Voraussetzung jeder Einwirkung auf dieselben von geschöpflicher Seite. Die Herbeiziehung einer werkzeuglichen Ursache zu dem göttlichen Schöpfungsacte wäre also zwecklos, und darum ist sie undenkbar. *S. Thom.* 1, q. 45, a. 5: Creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus. ... Causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud, quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum. ... Illud autem, quod est proprius effectus Dei creantis, est illud, quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid aliud operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est, quod alicui creaturae conveniat creare neque virtute propria neque instrumentaliter sive per ministerium.

4. Der dreieinige Gott ist der Weltschöpfer, d. h. die drei göttlichen Personen haben in ungetheilter Einheit und Gemeinschaft die Welt erschaffen. Die Kirche hat diesen Satz ausdrücklich definirt. Die Heilige Schrift spricht ihn aus, indem sie ohne jede Unterscheidung der Personen schlechthin Gott als Schöpfer bezeichnet. Aus der Natur der Sache ergibt sich derselbe, sofern die Erschaffung der Dinge eine Offenbarung oder ein Werk der göttlichen Wesensvollkommenheiten ist, welche den drei göttlichen Personen in dem einen Wesen gemein sind. Daneben aber wird die Erschaffung der Dinge auch wieder den einzelnen göttlichen Personen in dem früher erklärten Sinne (§ 56, 5) zugeschrieben (per appropriationem). Der Vater, so heißt es, hat alles durch den Sohn im Heiligen Geiste erschaffen, sofern dem Vater die Allmacht, dem Sohne die Weisheit, dem Heiligen Geiste die Güte appropriirt wird, oder auch aus dem Grund, weil der Sohn und der Heilige Geist zugleich mit dem göttlichen Wesen die Allmacht und die schöpferische Thätigkeit ewig vom Vater empfangen.

Later. IV, c. 1. Florent. l. c. (oben n. 1): Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturae, sed *unum principium*.

1 Mos. 1, 1. Joh. 1, 3 (n. 2). 1 Kor. 8, 6: Nobis tamen unus est Deus, Pater, ex quo omnia, et nos in illum et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum. Röm. 11, 36: Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.

Iren., Adv. haer. I, 22, 1; IV, 20, 1 (§ 54, 2 b). *Athan.*, Serm. III, 5: „Der Vater schafft alles durch den Logos im Heiligen Geiste." Ebenso *Cyr. Al.*, C. Iul. 3. *Aug.*, C. Maxim. Arian. II, 23, 4 (§ 59, 2); Civ. XI, 24: Pater quippe intelligitur Verbi, qui dixit: *Fiat.* Quod autem illo dicente factum

est, procul dubio per Verbum factum est. In eo vero quod dicitur: *Vidit Deus, quia bonum est* (Gen. 1), satis significatur Deum nulla necessitate, nulla suae cuiusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse, quod factum est, id est, quia bonum est; quod ideo postea quam factum est, dicitur, ut res quae facta est, congruere bonitati propter quam facta est, indicetur. Quae bonitas, si Spiritus Sanctus recte intelligitur, universa nobis Trinitas in suis operibus intimatur.

S. Thom. 1, q. 45, a. 6: Creare est proprie causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu; ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse, quod est eius essentia, quae est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personae, sed commune toti Trinitati. — Sed tamen divinae personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra ostensum est ... Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiatarum. Artifex autem per verbum intellectu conceptum et per amorem suae voluntatis ad aliquid relatum operatur. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum verbum, quod est Filius, et per suum amorem, qui est Spiritus Sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas. Ibid. ad 2: Sicut natura divina, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit, in quantum Filius accipit naturam divinam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque, ita etiam et virtus creandi, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit. Nam Filius habet eam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque. Unde creatorem esse attribuitur Patri ut ei, qui non habet virtutem creandi ab alio. De Filio autem dicitur Ioan. 1, 3: *Per quem omnia facta sunt,* in quantum habet eandem virtutem, sed ab alio; nam haec praepositio *per* solet denotare causam mediam sive principium de principio. Sed Spiritui Sancto, qui habet eandem virtutem ab utroque, attribuitur quod dominando gubernet et vivificet, quae sunt creata a Patre per Filium. Potest enim huius attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum. Nam sicut supra dictum est (q. 39, a. 8 ad 3), Patri attribuitur et appropriatur *potentia,* quae maxime manifestatur in creatione; et ideo attribuitur Patri creatorem esse. Filio autem appropriatur *sapientia,* per quam agens per intellectum operatur, et ideo dicitur de Filio: *Per quem omnia facta sunt.* Spiritui Sancto autem appropriatur *bonitas,* ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines, et vivificatio; nam vita in interiori quodam motu consistit; primum autem movens est finis et bonitas. Vgl. § 56, 5.

§ 64.

Die Zeitlichkeit der Welt und die Ewigkeit des göttlichen Schöpfungsactes.

1. Es ist eine ausdrücklich geoffenbarte und von der Kirche feierlich definirte Glaubenswahrheit, daß die Welt thatsächlich durch Gottes freien Willen einen zeitlichen Anfang genommen habe, daß sie nicht

ewig sei. Ueberdies aber muß es als feststehende kirchliche Lehre bezeichnet werden, daß schon in dem Begriffe der Erschaffung (creatio ex nihilo) die Zeitlichkeit des Erschaffenen als ein wesentliches Moment eingeschlossen sei. Das Ungewordene ist als solches vor allem auch ein Anfangsloses (§ 38, 3). Das aus dem Nichtsein ins Dasein Gerufene, das Erschaffene, hat als solches einen Anfang des Seins. Die Zeitlichkeit ist eine ihm wesentliche Seinsform.

Die Heilige Schrift lehrt die Zeitlichkeit der Welt theils indirect, indem sie die Ewigkeit in emphatischer Weise als ein Gott zukommendes Attribut bezeichnet oder sagt, Gott habe vor allen endlichen Dingen existirt, theils direct, indem sie die Zeit zugleich mit der Erschaffung der Welt ihren Anfang nehmen läßt. In derselben zweifachen Weise wird die Zeitlichkeit der Welt auch von den heiligen Vätern gelehrt.

Later. IV, c. 1: *Ab initio temporis* ... condidit. Florent. Decr. pro Iacob: *Quando voluit* ... (§ 63, 1). Vatic. Sess. 3, c. 1: Ab initio temporis ... (§ 65, 1). Prop. *Eccard.* damn. (a. 1329) n. 2: Concedi posse, quod mundus ab aeterno fuerit. N. 3: Quod simul et semel quando Deus fuit, quando Filium sibi coaeternum per omnia coaequalem Deum genuit, etiam mundum creavit.

Ps. 92, 2: A saeculo tu es. Ps. 89, 2: Priusquam montes fierent aut formaretur terra et orbis: a saeculo et usque in saeculum tu es Deus. Spr. 8, 22 ff. (§ 53, 1 d). Joh. 17, 5: Et nunc clarifica me, tu Pater, apud temetipsum, claritate quam habui, priusquam mundus esset, apud te. Eph. 1, 5: Elegit nos in ipso (Christo) ante mundi constitutionem. Vgl. 1 Mos. 1, 1. Ps. 101, 26. Joh. 1, 1 (§ 63, 2).

Tat., Or. adv. Gr. 5: „Die Materie ist nicht anfangslos wie Gott und nicht vermöge ihrer Anfangslosigkeit gleicher Macht mit ihm." Aehnlich *Athen.*, Leg. 4. *Tert.*, Adv. Herm. 4: Quis enim alius Dei census quam aeternitas? ... Deum autem unum esse oportet, quia quod summum sit, Deus est; summum autem non erit, nisi quod unicum fuerit; unicum autem esse non poterit, cui aliquid adaequabitur; aedaequabitur autem Deo materia, cum aeterna censetur. *Iren.*, Adv. haer. III, 8, 3: Ipse enim (Deus) infectus et sine initio et sine fine ... quae vero ab eo sunt facta, initium sumpserunt. Gegen die dualistische Annahme einer ewigen Materie (also für die Zeitlichkeit der Welt) berufen sich auf den Begriff des Schaffens und den Ausdruck der Genesis (1, 1), „im Anfange" habe Gott die Welt erschaffen, *Basil.*, Hom. in hexaëm. I, 1. *Cyr. Al.*, C. Iul. 2, 45. Gegen die Arianer betont der hl. Athanasius, der Sohn könne ebendarum kein geschaffenes Wesen sein, weil die Offenbarung ihm die Ewigkeit beilege. Wohl sei in Gott ewig die Macht zum Schaffen, aber das Gewordene könne als solches nicht ewig sein. Es ist aus dem Nichtsein ins Dasein hinübergeführt worden, konnte also dem ewig seienden, anfangslosen Gott nicht coexistiren (Or. 1, 14. 29. 58; III, 19). Ganz ähnlich *Aug.*, Civ. XII, 15. De Gen. ad lit. lib. imperf. 1, 8: Illud certe accipiendum est in fide, etiamsi modum nostrae cogitationis excedit omnem creaturam habere initium; tempusque ipsum creaturam esse ac per hoc ipsum habere initium nec coaeternum esse Creatori. *Ioan. Dam.*, De fide orth. I, 8.

Die Ansicht (des Origenes u. a.), die geschaffene Welt sei ewig, oder Gott müsse ewig Schöpfer (einer unendlichen Reihe von Welten) sein, weil er andern-

falls erst in der Zeit zum Besitze seiner Allmacht und Güte gelangt, also einer Entwicklung unterworfen gewesen wäre (*Orig.*, De Princ. I, 2, 10; III, 5, 3), bekämpft u. a. der hl. Augustinus. Auch er betont, daß das Geschaffene, weil es ein Gewordenes sei, nicht ewig sein könne wie Gott (der Ungewordene). Die Zeit ist mit den endlichen (gewordenen und veränderlichen) Dingen zugleich ins Dasein getreten. Man kann daher wohl sagen, die Welt sei immer (alle Zeit) gewesen, und Gott habe immer an ihr seine Herrschaft ausgeübt; aber man darf nicht behaupten, die Welt sei ewig. Wenn nun aber auch die Welt erst in und mit der Zeit ins Dasein tritt, so wird doch damit in Gott, dem Schöpfer, keine Veränderung bewirkt. Man muß das Object der göttlichen Wirksamkeit von dieser selbst wohl unterscheiden. Letztere ist allerdings ein ewiges, unveränderliches Wollen; jenes ist zeitlicher und veränderlicher Natur. Wenn von einem Anfang der Schöpfung oder einem Anfang der Zeit die Rede ist, so wird damit nicht das Beginnen eines vorher nicht existirenden göttlichen Wirkens, sondern die Thatsache bezeichnet, daß das Endliche aus dem Nichtsein ins Dasein tritt. Die Allmacht besitzt und genießt Gott, wie jede andere Vollkommenheit, ewig in seinem Wesen, auch wenn die Welt überhaupt nicht geschaffen wäre. Vgl. § 46, 2.

Aug., Civ. XII, 15, 2: Ubi enim nulla creatura est, cuius mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt. Ac per hoc et si semper fuerunt (angeli), creati sunt; nec si semper fuerunt, ideo Creatori coaeterni sunt. Ille enim semper fuit aeternitate immutabili, isti autem facti sunt; sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt; tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum. Ibid. c. 25: Quis enim alius creator est temporum, nisi qui fecit ea, quorum motibus currerent tempora? C. 17, 2: Sed et si prius cessavit (Deus) et posterius operatus est (quod nescio quemadmodum ab homine possit intelligi), hoc procul dubio quod dicitur prius et posterius, in rebus prius non exsistentibus et posterius exsistentibus fuit. In illo autem non alteram praecedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res, quas condidit et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt. Vgl. § 36, 4. *Fulg.*, Ad Monim. I, 12: Sicut omne creatoris opus sine initio non potuit nec potest fieri, sic illa sempiterna voluntas eius numquam mutabilitati subiacet; quia initium exsistendi non habet. Quod autem semper sic est, ut esse non coeperit, procul dubio sic est, ut id quod est non esse non possit. Vera igitur immutabilitas digne vera vocatur aeternitas. *Anselm.*, Monol. 24: Nam vel hoc solo veram aeternitatem soli inesse illi substantiae, quae sola non facta, sed factrix esse inventa est, aperte percipitur, quoniam vera aeternitas principii finisque meta carere intelligitur: quod nulli rerum creatarum convenire eo ipso, quod de nihilo factae sunt, convincitur. I. Sent. d. 44, a. 1, q. 4. *Bonav.*, II. Sent. d. 2, a. 1, q. 2 (unten n. 2).

Auch die spätern Theologen halten der größten Mehrzahl nach daran fest, daß mit der Erschaffung (dem Geschaffensein) der Welt auch die Zeitlichkeit derselben (logisch) nothwendig gegeben sei, und daß daher beides gleicherweise nicht bloß als Glaubenswahrheit, sondern zugleich auch als philosophisch beweisbare Vernunftwahrheit gelten müsse. Wäre die Welt ewig erschaffen, sagen sie, so würde zugleich mit ihr auch die Zeit ewig, d. h. unendlich

sein. Denn die Zeit ist die Summe der Entwicklungsmomente des Endlichen. Eine anfangslose, d. h. unendliche Zeit wäre also eine unendliche Zahl solcher Entwicklungsmomente; eine solche aber ist undenkbar. Vgl. *Petav.*, De Deo III, 5, 6. Schwane, Dogmengesch. der mittlern Zeit S. 186. Dem hl. Thomas schienen die philosophischen Beweise für die Zeitlichkeit der Welt nicht zwingend genug, um obige Lehre der Väter aufrecht zu erhalten. Er unterschied folgendermaßen: Daß die Welt geschaffen sei, ist nicht bloß ein geoffenbarter Glaubenssatz, sondern auch eine streng philosophisch beweisbare Wahrheit. Hingegen besitzen wir über die Zeitlichkeit (den zeitlichen Anfang) der Welt nur durch die göttliche Offenbarung absolute Gewißheit. Die Vernunft kann weder apodiktisch beweisen (wie Aristoteles meinte), daß die Welt (die Weltbewegung) ewig sei, noch auch, daß sie nothwendig einen zeitlichen Anfang habe; so bleibt also (für die bloße Vernunfterkenntniß) die Möglichkeit bestehen, daß Gott die Welt von Ewigkeit her schöpferisch verwirklicht habe. So z. B. 1, q. 46, a. 2: Mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. Vgl. a. 1; q. 44, a. 1; C. Gent. II, 31 sqq.; Op. 27 (De aeternitate mundi). Th. Esser O. P., Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung. Münster 1895. (Vgl. dagegen Philos. Jahrb. Fulda 1897, I, 1.) Auch die heutige Naturforschung tritt der sententia communis theologorum in gewissem Sinne helfend zur Seite. Vgl. Kleutgen, Philos. der Vorz. II, 9. Abth., 3. Hptst. V. Stentrup, Das Dogma von der zeitl. Weltschöpfung. Innsbruck 1870. v. Hertling, Ueber die Grenzen der mechan. Naturerklärung. Bonn 1875. S. 19 ff. Katholik 1883. I, 225. 337. Duilhé-Braig, Apol. des Christenth. Freib. 1889. S. 167. 630. Gutberlet, Lehrb. der Apologetik I, 155. Ueber die Lehre Meister Eckeharts vgl. Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 476.

2. So gewiß die von Gott erschaffene Welt (die Schöpfung im passiven Sinne) im Anfange der Zeit ins Dasein getreten ist, ebenso gewiß ist der göttliche Schöpfungsact, wodurch ihr Dasein bewirkt wurde (die Schöpfung im activen Sinne), an sich ein ewiger, nicht in der Zeit entstandener. Als ein zeitlicher erscheint er uns, wenn er bloß äußerlich, in seiner Wirkung, betrachtet wird.

Dieser Theil des Creationsdogmas ist, wie schon der hl. Augustinus nachgewiesen hat, mit der absoluten Unveränderlichkeit und Einfachheit Gottes nothwendig gegeben.

Conc. Prov. Colon. P. I, c. 12: Non ab aeterno mundus exstitit, sed in tempore a Deo est creatus. Ille *quidem actus*, quo *mundum esse voluit, ab aeterno erat in Deo*, in quem nulla cadit successio, nulla haesitatio; sed *in tempore* seu initio temporis *sortitus est effectum.*

Die schöpferische Thätigkeit Gottes (der Creationsact) ist nichts anderes als der göttliche Willensentschluß, das Endliche zu verwirklichen, und dieser muß nothwendig als ein ewiger gedacht werden. Denn das Wollen Gottes ist von seinem Wesen selbst nicht verschieden (§ 36, 2; 44, 2); ein in der Zeit erst entstehender Willensact würde eine Veränderung des göttlichen Wesens bedeuten. Auch läßt die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens die Annahme nicht zu, es seien in Gott zwei Willensthätigkeiten, eine ewige, auf das göttliche Wesen selbst bezogene, und eine zeitliche, auf die Welt sich richtende. Sich selbst und das Endliche will Gott vermöge eines einzigen, schlechthin einfachen Willensactes, so

jedoch, daß dessen Beziehung auf das göttliche Wesen selbst eine nothwendige, seine Beziehung auf die zu erschaffende Welt eine freie ist (§ 45, 2; 65). Auch hiermit ist also die Ewigkeit des Creationsactes an sich nothwendig gegeben. Endlich ist daran zu erinnern, daß auch zwischen dem Wollen und Wirken in Gott kein realer Unterschied besteht (§ 36, 2).

Diesen letzten Gedanken spricht die Heilige Schrift aus, wenn sie sagt, Gott habe alles durch sein bloßes Wort oder seinen Befehl erschaffen. Die kirchlichen Definitionen deuten obigen Glaubenssatz an, indem sie lehren, Gott habe durch seine (bloße) Allmacht (sua omnipotenti virtute — Later. IV. Vatic. l. c.) alle Dinge erschaffen.

Ps. 148, 5: Quia ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt. Judith 16, 17.

Vgl. *Aug.*, Civ. XII, 17. *Petr. Lomb.*, II. Sent. d. 1, n. 2 (§ 36, 4). *Alb. M.*, De coel. hierar. c. 4: Dicimus, quod, sicut dicit Aug., Deus ab aeterno creavit res, sed res ab aeterno non sunt creatae. ... In Deo est tantum actio interior, externa autem actio ipsius non est nisi respectus quidam creaturae ad ipsum. ... Unde ipso causante immobiliter ab aeterno res secundum praefinitum tempus ex ordine sapientiae divinae exit in esse mutatione facta circa ipsam tantum. *Bonav.*, II. Sent. d. 1, a. 1, q. 2: Causa duabus modis potest esse in actu: aut *in se*, ut si dicam: sol lucet; aut *in effectu*, ut si dicam: sol illuminat. Primo modo Deus semper fuit in actu, quoniam ipse est actus purus, nihil habens admixtum de possibili. Alio modo non semper fuit in actu, non enim semper fuit producens. ... Deus, qui est in fine simplicitatis et perfectionis, absque omni medio, suae voluntatis imperio, quae non est aliud quam ipse, potest omnia producere ac per hoc in producendo immutabilis permanere. Vgl. d. 37, a. 1, q. 2 ad 1. *S. Thom.*, C. Gent. I, 82: Voluntas namque sua (Dei) uno et eodem actu vult se et alia. Sed habitudo eius ad se est necessaria et naturalis; habitudo autem eius ad alia est secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria. 1, q. 25, a. 1 ad 2: Actio Dei non est aliud ab eius potentia, sed utrumque est essentia divina, quia nec esse eius est aliud ab eius essentia. Vgl. q. 3; De Pot. a. 17, arg. 30. *Petav.*, De Deo V, 9, 9; 13, 5.

Aus der Ewigkeit des göttlichen Creationsactes folgt nicht, daß auch die Welt ewig sein müsse. Die schöpferische Thätigkeit Gottes ist der ewige, unwandelbare Wille Gottes, daß das Endliche sei, und zwar als ein gewordenes und zeitliches. Wenn letztere Eigenschaft nicht schon mit der erstern an sich nothwendig gegeben wäre, so müßte man doch nach der Lehre der Offenbarung sagen, Gott habe dieselbe vermöge seines freien schöpferischen Wollens der Welt zugedacht. *Aug.*, De Gen. ad lit. I, 2, 6: Cum enim verba sint temporis, cum dicimus quando et aliquando, aeternum tamen est in Verbo Dei, quando fieri aliquid debeat: et tunc fit, quando fieri debuisse in illo Verbo est, in quo non est quando et aliquando, quoniam totum illud Verbum aeternum est. *S. Thom.* 1, q. 46, a. 1 ad 9: Sicut effectus sequitur a causa agente naturaliter secundum modum suae formae, ita sequitur ab agente per voluntatem secundum formam ab eo praeconceptam et definitam. ... Licet igitur Deus ab aeterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet quod ponatur mundus ab eo productus, nisi secundum quod est in praedefinitione suae voluntatis, ut scilicet habeat esse post non esse, ut manifestius declaret suum auctorem. C. Gent. II, 35.

Obgleich demnach die Welt erst in oder mit der Zeit ins Dasein tritt, so wird doch Gott nicht erst am Anfange der Zeit die Ursache ihres Seins, sondern er ist ewig diese Ursache; er ist sie vermöge eines ewigen, successionslosen und unwandelbaren Wollens. Die im ersten Augenblicke der Weltwirklichkeit (der Erschaffung im passiven Sinne) zwischen Gott und der Welt entstehende Beziehung (der Ursache und des Verursachten) bedingt nur auf seiten des Endlichen ein Werden (eine Veränderung); auf seiten Gottes aber bedingt sie keinerlei Veränderung und entsteht nicht erst in der Zeit, sondern ist eine ewige, d. h. Gott ist durch ein ewiges Wollen die Ursache des zeitlichen Werdens der Welt. *Alb. M.* l. c. *Bonav.* l. c. *S. Thom.* 1, q. 45, a. 3 ad 1: Creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia, cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum; relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis, ut supra dictum est. Vgl. § 36, 4. Kleutgen a. a. O. n. 1022.

Weil die Zeit zugleich mit der Welt erst ihren Anfang nahm, so kann nicht von einer vor der Weltschöpfung verflossenen Zeit die Rede sein. Dem ersten Zeitmomente ging die Ewigkeit voran, oder vielmehr, die Ewigkeit coexistirt allen Zeitmomenten. Man kann auch (mit Rücksicht auf die Ewigkeit Gottes) sagen, der wirklichen Zeit sei die (ewige) Möglichkeit der Zeit (logisch) vorangegangen. Daß diese zur wirklichen Zeit wurde, war die Wirkung des freien schöpferischen Wollens Gottes. In diesem Sinne sagt die Kirche, Gott habe die Welt erschaffen, wann er wollte (Florent. l. c.).

Dieses „quando“ will nicht die schöpferische Thätigkeit Gottes selbst als eine zeitliche bezeichnen; es will nicht auf eine vor der Weltschöpfung verflossene Zeit hinweisen, sondern nur die Wahrheit ausdrücken, daß der wirkliche Anfang der Zeit das Werk des freien göttlichen Willens war. Es wäre auch ein anderer Anfang der Zeit möglich gewesen; die Welt könnte schon länger durch Gottes schöpferische Macht existirt haben, als sie wirklich existirt. Daß sie nun aber in diesem bestimmten Momente ins Dasein getreten ist, daß sie gerade dieses bestimmte Alter besitzt, erklärt sich nur daraus, daß Gott in seinem ewigen und freien Rathschluß es so festgesetzt hat. Wenn Gott die Welt nicht frei erschaffen hätte, wenn sie für Gott irgend welche Nothwendigkeit besäße, so müßte sie auch ebenso ewig sein wie das göttliche Wesen (§ 65). Sowenig übrigens die menschliche Vernunft die wechselseitige Beziehung von Zeit und Ewigkeit zu begreifen vermag, so wenig ist die menschliche Sprache im stande, dieselbe in angemessener Weise auszudrücken.

Aug., Civ. XI, 6: Si enim recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est, quis non videat quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret? ... Cum igitur Deus, in cuius aeternitate nulla est omnino mutatio, creator sit temporum et ordinator, quomodo dicatur post temporum spatia mundum creasse, non video; nisi dicatur ante mundum iam aliquam fuisse creaturam, cuius motibus tempora currerent. Aehnlich schon *Tert.*, Adv. Marc. II, 3: Ergo nec tempus habuit (bonitas Dei) ante tempus, quae fecit tempus, sicut nec initium ante initium, quae constituit initium. *S. Thom.* 1, q. 46, a. 1 ad 8: Deus est prior mundo duratione. Sed τὸ *prius* non designat prioritatem temporis, sed aeternitatis. Vel dicendum est quod designat aeternitatem temporis imaginati et non realiter exsistentis. In 8. Phys. l. 2: Cum dicimus res non semper fuisse a Deo

productas, non intelligimus, quod *infinitum tempus* praecesserit, in quo Deus ab agendo cessaverit et postmodum tempore determinato agere coeperit, sed quod Deus tempus et res simul in esse produxerit, postquam non fuerant. Et sic non restat in divina voluntate considerandum, quod voluerit facere res non tunc, sed postea, quasi tempore iam exsistente; sed considerandum solum est hoc, quod voluit, quod res et tempus durationis earum inceperit esse, postquam non fuerunt. Vgl. *Petav.* V, 9, 9; 13, 5. Kleutgen a. a. O. n. 1018 ff. Schanz, Apologie des Chriſtenthums I, 92. 272.

3. Mit der Ewigkeit des göttlichen Creationsactes iſt auch die Ewigkeit der Weltidee oder des Weltplanes in Gott nothwendig gegeben. Letztere folgt überdies auch aus der Ewigkeit der göttlichen Erkenntniß und Weisheit, welche die Heilige Schrift als die ſchöpferiſche Urſache der Welt bezeichnet. In gleichem Sinne lehren die heiligen Väter, Gott habe alles durch den ewigen Logos oder in ihm (in principio, ἐν ἀρχῇ — 1 Moſ. 1, 1), als ſeiner perſönlichen Weisheit, erſchaffen; Gott ſelbſt ſei die vorbildliche Urſache (causa *exemplaris*) aller Dinge, oder alles habe ewig in Gott Daſein und Leben beſeſſen, bevor es geſchaffen wurde.

Pſ. 103, 24: Omnia in sapientia fecisti. Weish. 7, 17: Ipse enim (Deus) dedit mihi horum, quae sunt, scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum ... (21) omnium enim artifex docuit me sapientia. 9, 9. Spr. 8, 22 ff. (§ 53, 1 d). Eccli. 23, 29 (§ 41, 2). Jer. 10, 12: Qui facit terram in fortitudine sua, praeparat orbem in sapientia sua, et prudentia sua extendit coelos.

Aug., De Trin. XV, 13, 22: Universas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit, sed ideo sunt, quia novit. Non enim nescivit, quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit. Nec aliter ea scivit creata quam creanda; non enim eius sapientiae aliquid accessit ex eis, sed illis exsistentibus sicut oportebat et quando oportebat, ille mansit ut erat. De div. 83 QQ. 46, 2. Civ. XI, 10, 3 (§ 41, 2).

Gott erkennt ewig in ſich ſelbſt die Ideen der endlichen Dinge und die Möglichkeit ihrer Verwirklichung; er wählt durch einen ewigen freien Rathſchluß diejenigen aus, welche in der Zeit durch ſeine Allmacht zur Verwirklichung gelangen ſollen. Das iſt die göttliche Weltidee. Wenn dieſe nicht eine ewige wäre, ſo könnte auch der göttliche Creationsact nicht ewig ſein, d. h. er wäre überhaupt undenkbar. *Aug.*, Civ. l. c.: Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset. Vgl. *S. Thom.* 1, q. 44, a. 3 (S. 262).

Sofern nun die geſchaffenen Dinge ewig von Gott gedacht und gewollt ſind, und anderſeits das göttliche Erkennen und Wollen von dem göttlichen Weſen nicht verſchieden iſt, konnte mit Recht geſagt werden, die geſchaffene Welt habe von Ewigkeit her in Gott Daſein und Leben (nicht an ſich, ſondern in ihrer Urſache, in causa exemplari et efficiente) beſeſſen. *S. Thom.* 1, q. 18, a. 4: Vivere Dei est eius intelligere; in Deo autem est idem intellectus, et quod intelligitur, et ipsum intelligere eius. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere vel vita eius. Unde cum omnia, quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina.

Auch schon von einzelnen Vätern wird hierauf Joh. 1, 3. 4 (nach der Lesart: Quod factum est, in ipso vita erat) bezogen. *Aug.*, In Ioan. tr. 1, n. 15: Pronuntia sic: *quod factum est;* hic substingue et deinde infer: *in illo vita est.* Quid est hoc? Facta est terra, sed ipsa terra, quae facta est, non est vita; est autem in ipsa sapientia spiritaliter ratio quaedam, qua terra facta est, haec vita est. N. 16: Si ergo, fratres carissimi, quia sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia, hinc quae fiunt per ipsam artem, non continuo vita sunt, sed quidquid factum est, vita in illo est. — De Gen. ad lit. V, 15, 33: Porro si noverat ea, priusquam faceret ea, profecto priusquam fierent, apud illum erant eo modo nota, quo sempiterne atque incommutabiliter vivunt et vita sunt, facta autem eo modo, quo unaquaeque creatura in genere suo est.

Der Ausdruck in *principio* (1 Mos. 1, 1) wird auf den Sohn oder Logos als Princip der Schöpfung (causa *exemplaris* vel *efficiens*) bezogen u. a. von *Clem. Al.*, Strom. VI, 7. *Method.* (bei *Phot.*, Bibl. 235). *Aug.*, De Gen. ad lit. I, 1—3; C. adv. leg. et proph. I, 2, 2: Aut ergo sic intelligendum est, quod scriptum est: *In principio fecit Deus coelum et terram,* ut principium sit, ex quo esse coeperunt; non enim Deo coaeterna semper fuerunt, sed facta initium ex quo esse inciperent, acceperunt; aut certe quia in principio sibi coaeterno fecit Deus coelum et terram, hoc est, in unigenito Filio. Ipse est enim sapientia, de qua dicit Apostolus: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Et Deo, qui fecit coelum et terram, dicitur in Psalmo: *Omnia in sapientia fecisti* (Ps. 103, 24). Diese Auffassung kann jedoch wohl nur im Sinne einer Accommodation geltend gemacht werden. Die meisten Väter finden in dem Ausdruck den zeitlichen Anfang der Welt angedeutet. So auch *S. Thom.* 1, q. 46, a. 3, wo jedoch auch die andere Auslegung angewandt wird.

Da die ewigen göttlichen Ideen, wonach die Welt erschaffen ist, von dem göttlichen Wesen nicht verschieden sind (§ 40, 2; 41, 2), so wird mit Recht gesagt, Gott selbst (oder der Logos) sei die vorbildliche Ursache (causa *exemplaris*) der Welt. *S. Thom.* 1, q. 44, a. 3: Ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur. . . . Et ideo oportet dicere, quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus (q. 15, a. 1) ideas, id est, formas exemplares in mente divina exsistentes. Quae quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Cat. Rom. P. I, c. 2, q. 15: Quemadmodum autem sua bonitate adductus quaecumque voluit fecit, ita non exemplum aliquod aut formam, quae extra se posita esset, cum universa conderet, secutus est; verum, quia rerum omnium exemplar divina intelligentia continetur, id summus artifex in se ipso intuens ac veluti imitatus, summa sapientia et infinita virtute, quae ipsius propria est, rerum universitatem initio procreavit.

§ 65.

Die Freiheit des göttlichen Schöpfungsactes.

1. In einem zweifachen Sinne hat die Kirche die Freiheit der schöpferischen Thätigkeit Gottes ausdrücklich definirt. Es stand in Gottes freier

Wahl, zu schaffen oder nicht zu schaffen (libertas *contradictionis*); und ebenso bestimmte Gott mit vollkommener Freiheit die Beschaffenheit der ins Dasein zu rufenden Welt, den Grad ihrer Vollkommenheit, ihre Zeitdauer u. s. f. (libertas *specificationis*). Beide Sätze hat die Kirche insbesondere auch in der neuern Zeit im Gegensatz zur pantheistischen Weltauffassung, zur Lehre A. Günthers und zu dem sogen. Optimismus nachdrücklich betont.

Vatic. Sess. 3, c. 1: Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, *liberrimo consilio* simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam etc. (Later. IV, c. 1; siehe § 63, 1). Ibid. can. I, 5: Si quis ... Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum; aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s. Conc. Prov. Colon. P. I, c. 12 (§ 35, 1): Quemadmodum penes Deum erat mundum *creare aut non creare*, ita penes ipsum etiam erat *hunc creare mundum aut alium*. Et vero, quaecumque Deum in mundo creando liberum fuisse demonstrant, eundem et liberum in hoc illove creando docent. Florent. Decr. pro Iacob: *Quando voluit*, bonitate sua universas ... condidit creaturas (§ 63, 1). Prop. *Abael.* ab Innoc. II. damn. 7 (§ 46, 2). Prop. *Wicleff.* damn. 27: Omnia de necessitate absoluta eveniunt. Cat. Rom. P. I, c. 2, q. 15: Deus enim non ex materia aliqua mundum fabricatus est, sed ex nihilo creavit, idque *nulla vi aut necessitate coactus*, sed sua sponte et voluntate instituit.

Die Erklärung und allgemeine Begründung der Freiheit Gottes in seinem Wirken nach außen siehe § 45. Auch das freie Wollen Gottes ist ein ewiges. Gott war also von Ewigkeit her entschlossen, die Welt zu erschaffen; aber diese Bestimmtheit seines Wollens ist durch den Willen Gottes selbst ewig gesetzt, so zwar, daß Gott sich auch ewig hätte dazu bestimmen können, die Welt nicht zu schaffen. Gott ist zwar vermöge der Vollkommenheit seines Wesens nothwendig und actuell wollend, sowohl in Bezug auf sich selbst wie in Bezug auf das Endliche; während aber dieser an sich nothwendige Willensact in ersterer Beziehung nothwendig auf das göttliche Wesen und all seine Vollkommenheiten (liebend) gerichtet ist, könnte er in der zweiten Hinsicht ebensowohl auf Erschaffung als Nichterschaffung des Endlichen, auf diese oder auf eine andere Welt gerichtet sein. Das ist die Freiheit des göttlichen Schöpfungsactes, soweit sie für die menschliche Vernunft faßbar ist (siehe § 45, 2).

2. Wie in der Heiligen Schrift, so wird auch in der Tradition das vorliegende Dogma unter den beiden oben genannten Gesichtspunkten bezeugt. Die heiligen Väter heben insbesondere hervor, daß die Freiheit ein wesentliches Merkmal der Schöpfung sei, im Gegensatze zu der immanenten göttlichen Thätigkeit der generatio Filii. Sie begründen dieselbe durch den Hinweis auf den Endzweck der Schöpfung und auf die absolute Vollkommenheit und Selbstgenügsamkeit Gottes.

Ps. 113, 3: Deus autem noster in coelo omnia, quaecumque voluit, fecit. Ps. 134, 6. Eph. 1, 11 (§ 44, 1). Offb. 4, 11: Dignus es, Domine Deus noster, accipere gloriam et honorem et virtutem, quia tu creasti omnia, et propter voluntatem tuam erant et creata sunt.

Iren., Adv. haer. III, 8, 3: Quoniam autem ipse omnia fecit libere, et quemadmodum voluit, ait iterum David (Ps. 113, 3). . . . Ipse enim infectus et sine initio et sine fine et nullius indigens, ipse sibi sufficiens . . . (§ 35, 1). Gegen Hermogenes betont Tertullian, daß eben darum anzunehmen sei, Gott habe die Welt aus nichts (und nicht aus einer ewigen Materie) erschaffen, weil er mit vollkommener Freiheit schuf. Vgl. Adv. Herm. 14: Magis autem eum decuit ex voluntate fecisse (mala) quam ex necessitate, id est, ex nihilo potius quam ex materia. C. 16 (§ 63, 3). *Orig.*, De Princ. II, 19: Nullam habuit creandi causam, nisi propter seipsum, id est bonitatem suam. Gegen die Arianer hebt der hl. Athanasius hervor, die Welt verdanke ihr Dasein einem freien göttlichen Rathschlusse, weil sie eben etwas Außergöttliches und Geworbenes sei; die Erzeugung des Sohnes aber beruhe nicht auf einem solchen Rathschlusse, weil der Sohn aus dem Wesen des Vaters hervorgehe, und weil der Vater ohne ihn gar nicht gedacht werden könne. Der Sohn sei selbst der persönliche Wille des Vaters, könne also nicht erst durch einen freien Act dieses Willens ins Dasein getreten sein (Or. III, 61 sqq.). An einer andern Stelle (Or. c. Gent. 39) bemerkt er, aus der Einheit Gottes, des Schöpfers, dürfe nicht gefolgert werden, daß es auch nur eine einzige Welt geben könne. Gott hätte auch noch andere Welten schaffen können. Aber die eine Welt beweist allerdings das Dasein des einen Schöpfers. In ähnlicher Weise leitet auch der hl. Basilius die Freiheit des Creationsactes aus dem Begriffe der Erschaffung und aus der Zeitlichkeit der Welt (1 Mos. 1, 1) ab; denn daraus erhelle, daß letztere keine nothwendige Ergänzung des göttlichen Wesens, daß sie nicht nothwendig mit demselben gegeben sei. Wäre dieses der Fall, so müßte sie wie jenes ewig sein. Auch betont er anderseits, daß nicht angenommen werden könne, die unendliche Macht Gottes habe sich in der Erschaffung dieser bestimmten Welt erschöpft (Hom. in hexaëm. I, 2 sqq.). Gott bedurfte der Welt nicht zu seiner Vollendung oder Glückseligkeit, lehrt der hl. Augustinus; darum segnete Gott auch den siebenten Tag, an welchem er nicht schuf, um uns anzudeuten, daß er in und durch sich selbst, nicht in seinem Wirken, seine Ruhe, d. h. seine Vollkommenheit und Glückseligkeit besitze. Gott schuf die Welt, weil er es so wollte. Nichts anderes hat ihn dazu bestimmt als sein Wille, keinerlei Nothwendigkeit drängte ihn dazu; nur seine Güte hat ihn dabei geleitet. *Aug.*, De Gen. ad lit. IV, 15, 26: Insinuatur nobis Deus per hanc scripturam, qua dicitur requievisse ab omnibus operibus suis, quae fecit (Gen. 2, 2), nullo opere suo sic delectatus, quasi faciendi eius eguerit, vel minor futurus, nisi fecisset, vel beatior, cum fecisset. Quia enim ex illo ita est, quidquid ex illo est, ut ei debeat quod est, ipse autem nulli quod ex ipso est debeat, quod beatus est, se rebus quas fecit diligendo praeposuit, non significans diem quo ea facienda inchoavit, nec illum quo ea perfecit, ne illis vel faciendis vel factis auctum eius gaudium videretur, sed eum quo ab ipsis in seipso requievit. C. 17, 29: Unde non operis, sed quietis diem sanctificavit, quia non haec faciendo, sed eis quae fecit non egendo se beatum intimavit. — De div. 83 QQ. 28: Qui quaerit, quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis Dei. Sed omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens maius est quam id quod efficitur. Nihil autem maius est voluntate Dei. Non ergo eius causa quaerenda est. — Civ. XI, 24 (§ 63, 4).

3. Wie die Freiheit Gottes in seinem Wirken nach außen aus der absoluten Vollkommenheit und Selbstgenügsamkeit des göttlichen Wesens sich ergebe, wurde früher bereits dargelegt (§ 45, 2 d). Ferner

verweist der hl. Thomas auf die Endlichkeit der Welt. Diese, oder vielmehr die Existenz endlicher Wesen, kann nur aus der Freiheit des göttlichen Willens erklärt werden. Würde Gott nur kraft der innern Nothwendigkeit seines Wesens wirken, oder müßte er kraft dieser innern Nothwendigkeit nach außen wirken, so würde auch das Gewirkte nur ein Unendliches sein können; denn die innere Nothwendigkeit des göttlichen Wesens ist eben nur die eines unendlichen Seins. Ein bewirktes (gewordenes) Unendliches ist aber ein widersprechender Begriff. — Die wirkliche Welt ist ein endliches Abbild der göttlichen Vollkommenheiten, jedoch nicht das einzig mögliche. Würde nun Gott um seiner eigenen Vollkommenheit willen innerlich genöthigt sein, diese Abbilder zu wollen, so wäre er genöthigt, die unendlich vielen möglichen Welten zu schaffen, und diese würden auch thatsächlich existiren, was nicht der Fall ist, noch auch der Fall sein kann. Also hat Gott auch die wirkliche Welt mit Freiheit gewollt.

S. Thom. 1, q. 19, a. 4: Necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae. . . . Quod quidem apparere potest . . . secundo, ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet, ut unum effectum producat, quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur; et hoc ideo quia, secundum quod est tale, agit; unde quamdiu est tale, non facit nisi tale; omne enim agens per naturam habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturae, nisi forte causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo, quod est impossibile. . . . Non igitur agit per necessitatem naturae, sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius. Vgl. a. 3 (§ 45, 2 d); C. Gent. I, 81: Deus volendo bonitatem suam vult etiam alia a se, prout bonitatem eius participant. Cum autem Dei bonitas sit infinita et infinitis modis participabilis (etiam aliis modis quam ab his creaturis, quae nunc sunt, participatur), si ex hoc, quod vult bonitatem suam, vellet de necessitate ea, quae ipsam participant, sequeretur, quod vellet esse infinitas creaturas infinitis modis participantes suam bonitatem; quod patet esse falsum, quia, si vellet, essent, cum sua voluntas sit principium essendi rebus. Non igitur ex necessitate vult ea quae nunc sunt.

Bezüglich der Lehre A. Günthers, daß die Welt ein (für Gott) nothwendiges Moment in dem Entwicklungsprocesse des göttlichen Selbstbewußtseins sei, vgl. Vatic. l. c.; Conc. Prov. Col. l. c. und die früher (n. 2 und § 35, 1) mitgetheilten Zeugnisse der Tradition. Cat. Rom. P. I, c. 2, q. 15: Neque vero ulla alia fuit causa, quae illum ad opus creationis impelleret, nisi ut rebus, quae ab ipso effectae essent, bonitatem suam impertiretur. Nam Dei natura, ipsa per se beatissima, nullius rei indigens est, ut inquit David: *Dixi Domino: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges* (Ps. 15, 2).

Wie Gott namentlich auch alle Erkenntniß ohne Ausnahme ewig in und durch sich selbst besitze, wurde früher bereits erörtert (§ 40. 41). Jene Behauptung Günthers steht im offenbarsten Widerspruch mit der von der Vernunft sowohl wie von der Offenbarung verkündigten Absolutheit, Unbedingtheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens; dies um so mehr, weil Günther die Ewigkeit des Creationsactes bestreitet. Es ist ferner mit jener Behauptung der Pantheismus als un-

vermeidliche Consequenz gegeben. Denn alles, was irgendwie zur Ergänzung des (absoluten) göttlichen Wesens beiträgt, was die gleiche Nothwendigkeit wie jenes besitzt, muß selbst auch ein Absolutes sein. Auch schließt die Lehre Günthers ausgesprochenermaßen den von der Kirche schon früher (siehe oben) verworfenen Satz ein, daß die wirkliche Welt die einzig mögliche (und insofern die beste) sei. Vgl. Kleutgen, Phil. der Vorz. a. a. O. (§ 64, 2).

Endlich ist es einleuchtend, daß mit der pantheistischen Identificirung Gottes und der Welt, mit der Leugnung der Freiheit Gottes auch die Freiheit des Menschen negirt und der Begriff der Religion, als eines freien Wechselverkehrs zwischen Gott und dem Menschen, zerstört wird.

Ueber den Optimismus siehe § 66. 67.

§ 66.

Der Endzweck der Schöpfung.

1. Wie man mit dem Namen „Schöpfung" sowohl (activ) den göttlichen Creationsact als auch (passiv) das Erschaffene bezeichnet, so ist dementsprechend auch ein zweifacher Zweck der Schöpfung zu unterscheiden: der Zweck des göttlichen Creationsactes, d. h. das, was der Schöpfer mit seiner schöpferischen Thätigkeit bewirken wollte, oder was den Beweggrund derselben bildete (finis *operantis*), und der Zweck des Erschaffenen, d. h. das, was die Welt an sich ist und nach Gottes Absicht sein soll (finis *operis*). Daß die Welt in dem einen wie in dem andern Sinne um eines Gottes würdigen Zweckes willen erschaffen sei, folgt aus der Idee Gottes als eines absolut vollkommenen, intelligenten Wesens.

S. Thom., II. Sent. d. 1, q. 2, a. 1: Omne agens quod non agit propter finem aliquem, opus eius est vanum, sed Dei opera non sunt huiusmodi. Unde in Ps. (88, 48): *Numquid enim vane constituisti omnes filios hominum?* ... Praeterea secundum Philosophum 2. Metaph. omne agens per intellectum agit propter finem, sed Deus est huiusmodi, cum sua scientia sit causa rerum. ... Agere aliquid propter finem est dupliciter, vel propter finem *operis* vel propter finem *operantis*. Finis operis est hoc, ad quod opus ordinatum est ab agente, et hoc dicitur ratio operis; finis autem operantis est, quem principaliter operans intendit. Unde finis operis potest esse in alio, sed finis operantis semper est in ipso; sicut patet in aedificatore, qui lapides congregat ad componendum eos, quod ista compositio, in qua consistit forma domus, est finis operis; sed utilitas, quae provenit ex hoc operanti, est finis ex parte agentis. Cum autem omne opus divinum in finem quendam ordinatum sit, constat quod ex parte operis Deus propter finem agit; sed quia finis operis semper reducitur in finem operantis, ideo oportet, quod etiam ex parte operantis finis actionis eius consideretur, qui est bonum ipsius in ipso.

2. Der Endzweck einer freien und bewußten Thätigkeit ist zugleich auch deren Beweggrund oder Motiv, sofern nämlich die Erkenntniß des Endzweckes und das Verlangen nach demselben oder auch die Liebe zu dem betreffenden Gut das wirkende Subject zu seinem freien Entschlusse antreiben und bei demselben leiten. Daher redet das kirchliche Dogma auch von einem

Beweggrunde des göttlichen Schöpfungsactes. Dieser Begriff muß selbstverständlich in einem der Idee Gottes und seiner Freiheit entsprechenden Sinne aufgefaßt werden. Von einem Verlangen Gottes kann nicht die Rede sein, da er ewig im Besitze aller Güter und in sich absolut vollkommen und glückselig ist. Ebensowenig kann von Gott im eigentlichen Sinne gesagt werden, daß er zu einem Willensentschlusse angetrieben werde, da sein Wollen ein ewiges und schlechthin actuelles ist. Auch kann das göttliche Wollen, das vom Wesen Gottes nicht verschieden ist, nicht durch etwas Außergöttliches irgendwie bestimmt oder bedingt werden (§ 44, 2). Das Motiv des schöpferischen Wollens kann daher nur in Gott selbst gesucht werden. Es ist die Liebe Gottes zu sich selbst als dem höchsten Gute. Diese Liebe bestimmt Gott ewig, jedoch ohne irgend welche Nöthigung, seine Vollkommenheiten in endlichem Abbilde auf die Geschöpfe übergehen zu lassen. Er will es so, nicht als ob er durch einen innern Drang seines Wesens dazu genöthigt wäre oder für sich etwas dadurch gewinnen könnte, sondern nur, weil es seiner absoluten Güte angemessen ist, sich mitzutheilen, und weil er auch in dieser Mittheilung oder in den geschaffenen Abbildern seines Wesens die absolute Vollkommenheit desselben schauen und genießen will. Mithin ist auch der Endzweck des Creationsactes (finis *operantis*) Gott selbst oder die absolute Vollkommenheit seines Wesens (bonitas Dei *absoluta*).

S. Thom. l. c. (fortfahrend): Sciendum est ergo, quod agere hoc modo est dupliciter, vel propter *desiderium* finis vel propter *amorem* finis. Desiderium enim est rei non habitae, sed amor est rei quae habetur, ut Augustinus dicit (Enarr. in Ps. 118; Serm. 8, 4); et ideo omni creaturae convenit agere propter desiderium finis, quia unicuique creaturae acquiritur bonum ab alio, quod in se non habet. Sed Deo competit agere propter amorem finis, cuius bonitati nihil addi potest. Ipse enim bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult, quod bonitas sua multiplicetur per modum qui possibilis est, ex sui scilicet similitudine, ex quo provenit utilitas creaturae, in quantum similitudinem divinae bonitatis recipit; et ideo dicitur in littera, quod Deus fecit creaturam propter bonitatem suam, considerando finem *operantis*, et propter utilitatem creaturae, considerando finem *operis*. Ibid. ad 2: Illud quod agit propter desiderium finis, habet finem extra se quo perficitur. Hoc autem non convenit Deo, qui agit propter amorem finis, quia ipsemet est sibi finis a se habitus et amatus; et ideo dicimus, quod divina voluntas non est perfecta quodam alio, sed seipsa, quia ipsa voluntas est bonitas. Ibid. ad 3: Omne id quod agit propter desiderium finis, per actionem suam ordinatur ad consecutionem desiderati, unde oportet quod apud eum differat, an sit vel non sit suum opus; non autem apud eum, qui agit propter finis amorem, quia non agit ad acquirendum aliquod bonum.

Weil die Art und Weise, wie Gott im Schöpfungsacte seine Liebe zu seinen eigenen Wesensvollkommenheiten bethätigte, nicht ihm, sondern nur den Geschöpfen zum Nutzen gereichte, und weil jene Bethätigung eine durchaus freie war, so wird mit Recht gesagt, die Güte Gottes (bonitas *relativa*), d. h. also die Liebe Gottes zu diesem seinem Wesensattribut, sei in ganz specieller Weise der Beweggrund und Endzweck (finis *operantis*) der Schöpfung.

Petr. Lomb., II. Sent. d. 1, § 3: Credamus ergo rerum creatarum coelestium, terrestrium, visibilium vel invisibilium causam non esse nisi bonitatem Creatoris, qui est Deus unus et verus. Cuius tanta est bonitas, ut summe bonus beatitudinis suae, qua aeternaliter beatus est, alios velit esse participes, quam videt et communicare posse et minui omnino non posse. Illud ergo bonum, quod ipse erat et quo beatus erat, sola bonitate, non necessitate, aliis communicare voluit, quia summe boni erat prodesse velle et omnipotentissimi nocere non posse.

S. Thom. 1, q. 19, a. 2: Si res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se et alia, sed se ut finem, alia vero ut ad finem, in quantum condecet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare. Ibid. ad 2: Cum Deus alia a se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas, ... non sequitur, quod aliquid aliud moveat voluntatem eius nisi bonitas sua; et sic, sicut alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult volendo bonitatem suam. Vgl. § 45, 2.

Gott ist demnach der Endzweck aller Dinge nicht wie etwas, was den erschaffenen Dingen zeitlich oder ursächlich nachfolgt oder durch sie bewirkt werden soll, sondern als das höchste, vor und unabhängig von allen Dingen seiende Gut, woran diese je in ihrer Weise und je in ihrem Maße theilnehmen sollen, weil es Gott in seiner Güte also gefällt, weil er auch darin die Vollkommenheit seines Wesens vor sich aussprechen und genießen will. *S. Thom.*, C. Gent. III, 18: Deus igitur sic est finis rerum, sicut aliquid ab unaquaque re suo modo obtinendum.

3. Hieraus ergibt sich nun auch, welches der der Welt selbst immanente Zweck (finis *operis*) sei. Indem Gott die zu erschaffenden Wesen an seinen Vollkommenheiten in ihrer Weise theilnehmen läßt, stellen diese Gottes Vollkommenheit und Schönheit in endlichem Abbilde dar. Diese Offenbarung der göttlichen Wesensvollkommenheiten ist der von den geschaffenen Wesen selbst oder an ihnen zu erfüllende Schöpfungszweck (finis *operis*). Da man die Vollkommenheit des göttlichen Wesens an sich die innere Herrlichkeit Gottes (gloria Dei *interna*) nennt, so wird diese Offenbarung oder Darstellung derselben durch die Geschöpfe analog als äußere Verherrlichung Gottes (gloria Dei *externa*) aufgefaßt. In diesem Sinne heißt es, die Ehre Gottes sei der Zweck der Schöpfung (finis *operis*).

Die zuletzt genannte Seite des Dogmas ist in der Heiligen Schrift und in der Tradition besonders deutlich ausgesprochen. Es wird gelehrt, Gott habe alles zu seiner Ehre erschaffen; alle geschaffenen Wesen verkündigten die Vollkommenheiten Gottes; es sei eine unverantwortliche Verirrung der Menschheit gewesen, wenn sie diese natürliche Offenbarung Gottes nicht als solche erkannt habe, um dann auf Grund derselben auch ihrerseits Gott dankbar anzubeten und zu verherrlichen. Aber auch der andere Grundgedanke des Dogmas, den die Vernunft aus der Idee Gottes nothwendig ableiten muß, ist in der Heiligen Schrift ausgesprochen. Sie lehrt ausdrücklich, Gott habe alles um seiner selbst willen erschaffen. Die Kirche hat beides definirt: Gott habe aus Güte alles erschaffen (finis *operantis*), und zu seiner Ehre (finis *operis*).

Florent. l. c. (§ 63, 1). Vatic. l. c. (§ 65, 1). Vgl. Conc. Prov. Col. P. I, c. 13: Si id, quod Deum ad creandum impulerit, seu *finis operantis* quaereretur, dicendum esset nihil Deum, quod ab eo sit distinctum, impellere potuisse, cum, utpote sibi sufficiens, nihil sibi possit appetere (*Aug.*, De div. 83 QQ. 28). Cum porro Deum creasse constet, et cum, quidquid agit, ex amore bonitatis suae absolutae eum agere pariter constet, recte dicimus Deum *bonitate sua*, ut libere mundum crearet, motum esse. . . . Si vero non iam, quid Deum ad creandum moverit, seu *finis operantis*, sed id, quod Deus, cum creavit, in opere a se producto intenderit, seu *finis operis* quaeritur, dicendum profecto est eum hoc intendisse et intendere adhuc, quod cum eius actione ita est coniunctum, ut ab ea separari non possit. Et primo quidem Deus dum creat, rebus boni aliquid non impertire non potest. Ipsum enim, quod accipiunt, *esse* bonum est; unde et s. Augustinus: *In quantum sumus*, inquit, *boni sumus* (De doctr. chr. I, 32). Alterum vero, quod ab opere Dei abesse non poterat, erat ipsa *perfectionum divinarum*, potentiae imprimis, sapientiae et bonitatis *manifestatio*, quae cum in Dei laudem cedat, gloria Dei externa vocatur. Deum vero perfectionum suarum agnitionem et amorem seu gloriam externam revera intendisse dubium esse non potest, sive spectamus res effectas, quae natura sua Dei perfectiones manifestant, sive hominem, qui ratione praeditus est, ut Deum ex operibus agnoscat et amet, sive Deum ipsum, qui ut ex opere suo agnosceretur, utpote sanctus, non velle non poterat. Hinc illae tam crebrae scripturarum voces, quibus ad laudandum Deum ex operum eius magnitudine monemur. Die Lehre des Origenes, die Erschaffung der Körperwelt sei durch den vorweltlichen Sündenfall der Geister veranlaßt, Bestrafung und Läuterung der sündigen Geister sei mithin der Zweck dieses Theiles der Schöpfung, wurde von der Synode zu Konstantinopel (543) can. 2 verworfen. Vgl. *S. Thom.* 1, q. 65, a. 2.

Ps. 18, 1: Coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum. Is. 43, 7: Et omnem, qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum, formavi eum, et feci eum. Spr. 16, 4: Universa propter semetipsum (nach dem Hebr. in laudem suam) operatus est Dominus; impium quoque ad diem malum (siehe n. 4). Hebr. 2, 10: Decebat enim eum, propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummare. Weish. 13. Röm. 1, 20 ff. (§ 26, 2 a). Offb. 4, 11 (§ 65, 2). Dan. 3, 57: Benedicite omnia opera Domini Domino, laudate et superexaltate eum in saecula. Vgl. V. 58—88. Ps. 148, 2 ff. u. a. Auch die übernatürlichen Werke und Schöpfungen Gottes bezwecken seine Ehre. Vgl. Joh. 9, 3: Respondit Iesus (vor der wunderbaren Heilung des Blindgeborenen): Neque hic peccavit, neque parentes eius, sed ut manifestentur opera Dei in illo. 17, 4: Ego te (Pater) clarificavi super terram: opus consummavi, quod dedisti mihi, ut faciam. Eph. 1, 5. 6 (§ 92, 3). Vgl. V. 12 u. a.

Theoph., Ad Autol. I, 4: „Alles schuf Gott aus nichts, damit durch die Werke seine Größe erkannt und offenbar würde." Vgl. *Clem. Rom.*, Cor. 33. *Athenag.*, De resurr. 12. *Tert.*, Apol. 17: Quod colimus, Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit, in ornamentum maiestatis suae, unde et Graeci nomen mundo κόσμον accommodaverunt. *Iren.*, Adv. haer. IV, 14, 1: Igitur initio non quasi indigens Deus

hominis plasmavit Adam, sed ut haberet, in quem collocaret sua beneficia. ... Nec nostro ministerio indigens iussit, ut eum sequeremur, sed nobis ipsis tribuens salutem. *Hier.*, In Eph. 1, 14: Non quod Deus laude alicuius indigeat, sed quod laus Dei laudatoribus prosit, et dum per singula opera maiestatem ipsius magnitudinemque cognoscunt, ad laudandum eum miraculo stuporis erumpant. *Aug.*, Conf. XIII, 2, 2: Ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua subsistit, ut bonum, quod tibi nihil prodesset, nec de te aequale tibi esset, tamen quia ex te fieri potuit, non deesset. Enchir. 9, 3. *Anselm.*, Med. XIX, 3: Quamvis omnis creatura te laudet, te creatorem suum et gubernatorem esse reclamet, tamen non omnis creatura te intelligit, nisi tantummodo rationalis et quam fecisti ad imaginem et similitudinem tuam. C. 4: Laudat te etiam illa creatura, cui donum intelligentiae non dedisti, quando rationalis creatura eam a te creatam bonam pulchreque ordinatam conspicit, et hoc est ab illa te laudari, a rationali creatura scilicet intelligi, te eam bonam fecisse pulchreque ordinasse.

Gleichwie nun Gott die geschaffenen Wesen in verschiedenem Maße an seinen Vollkommenheiten theilnehmen läßt, sie als mehr oder minder vollkommene Abbilder derselben gedacht und verwirklicht hat, so wird auch der Schöpfungszweck von den verschiedenen Arten der Geschöpfe in verschiedenem Grade und in verschiedener Weise erfüllt. Die bewußtlosen Geschöpfe stellen an sich (objectiv) durch ihr Dasein und ihre wesentlichen Vollkommenheiten die Größe und den Reichthum des Schöpfers in endlichen Abbildern dar (gloria Dei *obiectiva*); die vernunftbegabten Geschöpfe sind überdies befähigt und berufen, Gottes Vollkommenheiten zu erkennen und mit Bewußtsein und Freiheit als das höchste Gut ihn zu loben und zu lieben (gloria Dei *formalis*). Indem sie durch diese auf Gott gerichteten geistigen Thätigkeiten das innere Leben Gottes selbst wiederum abbildlich darstellen, erfüllen sie beide Schöpfungszwecke in einem höhern Sinne als alle übrigen Geschöpfe. Den denkbar höchsten Grad erreicht ihre Verähnlichung mit Gott in der (übernatürlichen) himmlischen Seligkeit, durch die unmittelbare Anschauung, die vollkommenste Liebe und den seligen Genuß des höchsten Gutes. Hier erfüllen sie also auch den zweifachen Schöpfungszweck (finis *operis* und finis *operantis*) im denkbar höchsten Grade und Maße.

S. Thom., II. Sent. d. 1, q. 1, a. 2 ad 4: Cum bonitas Dei sit finis rerum, ad ipsam res diversimode se habent; ipse enim Deus habet eam perfecte secundum suum esse, unde summe bonus est, et etiam secundum suam operationem, qua perfecte eam cognoscit et amat, unde beatus est. ... Creatura autem intellectualis non attingit ad eam secundum suum esse, ut ipsa sit summum bonum, sed secundum operationem, intelligendo et amando eam, unde particeps est beatitudinis et non tantum bonitatis divinae. Sed creatura irrationalis accedit ad eam secundum aliquam assimilationem, quamvis non pertingat neque secundum operationem neque secundum esse; unde est particeps bonitatis, sed non beatitudinis.

Da ferner alle übrigen Geschöpfe dieser Welt nach Gottes Absicht dem Menschen als Mittel dienen sollen, um den Endzweck seines Daseins zu verwirklichen, so kann unbeschadet des oben genannten allgemeinen Schöpfungszweckes gesagt werden, alles andere sei zunächst um des Menschen willen (finis *proximus*) von Gott erschaffen worden. Den Irrthum des Origenes in Bezug hierauf siehe oben S. 269.

Petr. Lomb., II. Sent. d. 1, q. 1, § 8: Et sicut factus est homo propter Deum, id est, ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem, ut ei

serviret. Positus est ergo homo in medio, ut et ei serviretur et ipse serviret, ut acciperet utrumque et reflueret totum ad bonum hominis, et quod accepit obsequium et quod impendit. Ita enim voluit Deus sibi ab homine serviri, ut ea servitute non Deus, sed homo serviens iuvaretur. *S. Thom.* in h. l.: Differenter tamen homo dicitur finis et divina bonitas, quia ex parte agentis divina bonitas est finis rerum, sicut ultimum intentum ab agente, sed natura humana non est intenta a Deo quasi movens voluntatem eius, sed sicut ad cuius utilitatem est ordinatus effectus eius. Ipse enim duplicem ordinem in universo instituit, *principalem* scilicet et *secundarium*. Principalis est, secundum quod res ordinantur in ipsum, et secundarius est, secundum quod una iuvat aliam in perveniendo ad similitudinem divinam. Vgl. I, q. 65, a. 2: In partibus universi unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem, secundo autem creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturae, quae sunt infra hominem, sunt propter hominem; singulae autem creaturae sunt propter perfectionem totius universi; ulterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei, quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando. Ibid. ad 2: Finis proximus non excludit finem ultimum, unde per hoc quod creatura corporalis facta est quodam modo propter spiritualem, non removetur, quin sit facta propter Dei bonitatem.

4. Indem der Mensch jenseits zur höchsten (übernatürlichen) Verähnlichung mit Gott gelangt und kraft dieser Verähnlichung Gott auf die vollkommenste Weise verherrlicht (gloria Dei *obiectiva* et *formalis*), nimmt er auch theil an der göttlichen Seligkeit. Sofern nun Gott den Menschen aus freier Liebe zu dieser himmlischen Seligkeit berufen hat, kann und muß auch diese als von Gott gewollter Endzweck des Menschen (finis *operis*) bezeichnet werden. Da aber Gott sie nicht um ihrer selbst willen, sondern, wie alles Endliche, um seiner Ehre willen, als Offenbarung seiner Vollkommenheiten gewollt hat, so wird mit Recht gesagt, die Ehre Gottes sei der höchste oder primäre (finis *ultimus* sive *principalis*), die Glückseligkeit des Menschen (bezw. der reinen Geister) der nächste oder untergeordnete Zweck (finis *proximus* sive *secundarius*) der Schöpfung. Dieser letztere kann durch des Menschen (bezw. des reinen Geistes) Schuld auch unerfüllt bleiben; jener aber geht unter allen Umständen nothwendig in Erfüllung. Den primären Zweck will Gott absolut (voluntate *absoluta, antecedente*), den secundären nur unter der Bedingung, daß der Mensch auch seinerseits denselben frei erstrebt (voluntate *conditionata, subsequente;* § 47, 3). Auch die von der himmlischen Seligkeit durch eigene Schuld Ausgeschlossenen müssen die Vollkommenheiten Gottes an sich offenbaren und so die Ehre Gottes befördern.

Conc. Prov. Col. P. I, c. 13: Intime inter se conectuntur hominum felicitas et Dei gloria. Hanc enim dum homines promovent, sua augent merita suamque felicitatem, et Deus quo maiora bona hominibus largitur, eo maiora praebet suae bonitatis documenta suamque auget gloriam; unde sicuti haec ad illam, ita illa ad hanc ducit. Si tamen de utriusque finis ordine quaeritur, dicendum est *ultimum operis finem esse Dei gloriam*, ad

quam etiam rerum creatarum et singillatim hominis felicitas referatur. Dei enim gloria, cum utpote Deum respiciens altioris sit ordinis quam hominis felicitas, hanc sibi submissam subservientemque habeat decet. Neque ex hoc existimandum est detrahi aliquid Dei in nos bonitati. Nam bona nobis collata cum ad Dei referuntur gloriam, non minuuntur, immo quo studiosius per ea nos Dei gloriam quaerimus, eo magis ditescimus ipsi; nec Deus ita suam in mundo intendit gloriam, quasi ex ea aliquid, quod non habeat, boni acquirat, cum id solum velit, quod rectus ordo exigit.

Aug., De spir. et lit. 33; Civ. XXII, 1 (§ 47, 4; 48, 2). Vgl. Spr. 16, 4 (oben n. 3). Ps. 15, 2 und unten § 70, 7. *S. Thom.* 1, q. 19, a. 6 (§ 47, 4); II. Sent. l. c. (n. 3). *Bonav.*, II. Sent. d. 1, p. 2, q. 2.

Aus Obigem erhellt, wie sehr Hermes die katholische Lehre mißverstand, wenn er behauptete, Gott habe nicht zu seiner Ehre, d. h. um eines „selbstsüchtigen" Zweckes willen schaffen können; vielmehr sei die Glückseligkeit des Menschen der Endzweck der Schöpfung. Günther lehrte, es werde zwar auch die Verherrlichung Gottes durch die Schöpfung bezweckt; jedoch sei die Beseligung der Geschöpfe der primäre Zweck derselben. Beide Auffassungen sind, wie oben gezeigt wurde, mit der Idee Gottes als des höchsten Gutes nicht vereinbar. Vgl. Vatic. l. c. Conc. Prov. Col. l. c. *Bonav.* l. c. ad 1: Quod ergo obiicitur, quod caritas alienum commodum quaerit, dicendum, quod secus est in nobis et in Deo. Nam in nobis bonum proprium differt a bono communi, sed in Deo bonum suum est bonum commune, nam ipse est ‚bonum omnis boni' (*Aug.*, De Trin. VIII, 3, 4). Si ergo effectum non ordinaret ad se vel non faceret propter se, cum ipse sit bonum, a quo omne bonum, iam effectus non esset bonus. Quoniam ergo utilitas creaturae tota attenditur in ordinatione ad bonum, quod Deus est, ideo caritas Dei omnia rectissime fecit et convertit ad se. Kleutgen, Theologie der Vorz. I, 640 ff.

§ 67.

Die Vollkommenheit der Welt. Der Optimismus.

1. Gott hat die Welt ewig gedacht und sie verwirklicht als ein endliches Abbild seiner Vollkommenheiten. Er hat sie somit erschaffen um eines seiner selbst würdigen Zweckes willen, und diesen Zweck, die Verherrlichung Gottes, erfüllen alle Geschöpfe ohne Ausnahme, wenngleich in verschiedener Weise und in verschiedenem Maße (§ 66). Die Welt ist also sowohl an sich wie auch ihrem Zwecke nach betrachtet das, was sie nach Gottes freier schöpferischer Absicht sein soll. Hierin besteht die Güte oder (relative) Vollkommenheit der Welt, deren Annahme ebensowohl durch die Vernunft wie durch deutliche Aussprüche der Offenbarung geboten ist. Die dualistische Lehre der Manichäer u. a., daß irgend ein Theil oder eine Art der endlichen Wesenheiten an sich böse sei (d. h. sündhaft oder den Absichten Gottes widersprechend), hat die Kirche darum stets verworfen.

Vgl. *Leo M.*, Ep. dogm. 15 ad Turrib. (über die Lehren der Priscillianisten). Later. IV, c. 1: Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestione

peccavit. Florent. Decr. pro Iac. (§ 63, 1). Ibid.: Firmiter credit, profitetur et praedicat *omnem creaturam Dei bonam*. . . .

1 Mos. 1, 10: Et vidit Deus, quod esset bonum. Desgl. V. 12. 18. 21. 25. V. 31: Viditque Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona. Vgl. *Aug.*, Enchir. 10: Ab hac summe et aequaliter et immutabiliter bona Trinitate creata sunt omnia, et nec summe nec aequaliter nec immutabiliter bona, sed tamen bona etiam singula; simul vero universa valde bona, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. Civ. XI, 24: Quod (Gen. 1, 10) ideo, postquam factum est, dicitur, ut res, quae facta est, congruere bonitati, propter quam facta est, indicetur.

Daß die böſen Geiſter, als Gottes Schöpfung, urſprünglich gut geweſen ſeien, betont *Tert.*, Adv. Marc. II, 10 (§ 76). Daß die Materie nicht an ſich böſe ſei, vgl. Adv. Herm. 10 sqq. (§ 63, 3). *Aug.*, De morib. Eccl. II, 2—7. Enchir. 10. 12: Naturae igitur omnes, quoniam naturarum prorsus omnium Conditor summe bonus est, bonae sunt, sed quia non sicut earum Conditor summe atque incommutabiliter bonae sunt, ideo in eis et minui bonum et augeri potest. Vgl. C. Iulian. I, 8, 36.

Der dualiſtiſchen Irrlehre wurde von den heiligen Vätern entgegengehalten, daß das Böſe oder das Uebel an ſich nichts Weſenhaftes ſei, ſondern eine Privation accidenteller Art (privatio sive defectus boni), welche entweder durch den freien Willen des Geſchöpfes hervorgebracht ſei (die Sünde, das malum *morale*), oder ſich auf natürliche Weiſe aus der Beſchränktheit und Veränderlichkeit der geſchaffenen Subſtanzen ergebe (das malum *physicum*). Die Uebel der letztern Art ſind von Gott (indirect) gewollt, weil ſie ihrerſeits wieder zur Ordnung, Erhaltung oder Vollkommenheit des Univerſums beitragen oder ſeiner Vorſehung als Mittel dienen, um an dem Menſchen den höchſten Weltzweck zu realiſiren (malum *poenae* oder malum *exercitationis*).

Tert., Adv. Marc. II, 14. *Aug.*, C. Iulian. I, 8, 37: Quaerunt itaque a nobis (Manichaei), unde sit malum. Respondemus: ex bono, sed non summo et incommutabili bono. Ex bonis igitur inferioribus orta sunt mala. Quae mala licet intelligamus non esse naturas, sed vitia naturarum, tamen simul intelligimus ea, nisi ex aliquibus et in aliquibus naturis esse non posse, nec aliquid esse malum, nisi a bonitate defectum. Sed cuius defectum, nisi alicuius sine dubitatione naturae? Enchir. 11: In qua (universitate) etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur malis. Neque enim Deus omnipotens, quod etiam infideles fatentur, ‚rerum cui summa potestas' (Virg.), cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo. Quid est autem aliud, quod malum dicitur, nisi privatio boni? Nam sicut corporibus animalium nihil est aliud morbis et vulneribus affici quam sanitate privari, . . . ita et animorum quaecumque sunt vitia, naturalium sunt privationes bonorum; quae cum sanantur, non aliquo transferuntur, sed ea quae ibi erant, nusquam erunt, quando in illa sanitate non erunt. C. 14: Cum autem bona et mala nullus ambigat esse contraria, non solum simul esse possunt, sed mala omnino sine bonis et nisi in bonis esse non possunt; . . . quia non modo, ubi consisteret, sed unde oriretur corruptio, non haberet, nisi esset quod corrumperetur; quod nisi bonum esset, nec corrumperetur, quoniam nihil est aliud corruptio quam boni exterminatio. Vgl. De Gen. ad

lit. lib. imp. 5, 25: Quaedam ergo et facit Deus, et ordinat, quaedam vero tantum ordinat. Iustos et facit et ordinat, peccatores autem in quantum peccatores sunt, non facit, sed ordinat tantum. . . . Ita species naturasque ipsas et facit et ordinat, privationes autem specierum defectusque naturarum non facit, sed ordinat tantum. . . . Siehe § 48, 2; 63, 3; 70, 7.

Manches erscheint übrigens dem Menschen nur vermöge seiner Kurzsichtigkeit als ein (physisches) Uebel, weil er die teleologische Bedeutung desselben für das Weltganze nicht erkennt oder nicht beachtet.

Aug., Civ. XI, 22: Unde nos admonet divina providentia non res insipienter vituperare, sed utilitatem rerum diligenter inquirere, et ubi nostrum ingenium vel infirmitas deficit, ita credere occultam sicut erant quaedam, quae vix potuimus invenire, quia et ipsa utilitatis occultatio aut humilitatis exercitatio est aut elationis attritio. Vgl. De Gen. c. Man. I, 16, 25; De ordine I, 1 u. a. St. (§ 70, 7). *S. Thom.* 1, q. 72, a. un. ad 6.

In eingehender Weise erörtert der hl. Thomas (im Gegensatz zu den kosmologischen Irrthümern des Avicenna), wie die Güte und Zweckmäßigkeit der Schöpfung insbesondere auch in der Mannigfaltigkeit der geschaffenen Wesen sowie in ihrer Ordnung oder wechselseitigen Beziehung zu suchen sei. Nicht alle Wesen sind gleich vollkommen; auch diese Ungleichheit derselben ist von Gott gewollt und verwirklicht, weil sie zur Ordnung und Schönheit des Ganzen und somit zur Erfüllung des höchsten Schöpfungszweckes beiträgt.

S. Thom. 1, q. 47, a. 1: Distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas repraesentandam, et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas, quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim, unde perfectius participat divinam bonitatem et repraesentat eam totum universum, quam alia quaecumque creatura. Ibid. a. 2: Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus. Ad 1: Optimi agentis est producere totum effectum suum optimum, non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum; tolleretur enim bonitas animalis, si quaelibet pars eius oculi haberet dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum secundum modum creaturae, non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem, et ideo de singulis creaturis dicitur Gen. 1, 4: *Vidit Deus lucem, quod esset bona,* et similiter de singulis. Sed de omnibus simul dicitur: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Vgl. C. Gent. II, 39 sqq. Siehe § 65; 70, 6.

2. Weil die von Gott erschaffene Welt als solche die durch Gottes freien Rathschluß ihr zugedachte Beschaffenheit und Zweckmäßigkeit thatsächlich besitzt, nennen wir sie gut oder relativ vollkommen. Sie ist nicht absolut vollkommen, d. h. sie besitzt nicht den denkbar höchsten Grad der Güte und Zweckmäßigkeit, und Gott war nicht genöthigt, sie in dem denkbar höchsten Grade der Vollkommenheit zu erschaffen. Den sogen. Optimismus, welcher behauptet, Gott habe gerade diese Welt erschaffen, weil sie die denkbar

beste sei, und nur diese habe Gott schaffen können (bezw. erschaffen müssen), hat die kirchliche Wissenschaft stets als eine in sich selbst widersprechende und mit der Freiheit Gottes unvereinbare Ansicht bekämpft. Das kirchliche Lehramt hat denselben gleichfalls theils direct verworfen theils indirect durch die Definirung der absoluten Freiheit des göttlichen Creationsactes. Das Gleiche gilt bezüglich der von A. Günther vertretenen Ansicht, die wirkliche Welt sei überhaupt die einzig mögliche und insofern auch die beste.

Prop. *Abael.* damn. (§ 46, 2). Vatic. l. c. Conc. Prov. Col. l. c. (§ 65, 1). An letzterer Stelle heißt es weiter: Itaque ad fidem catholicam sartam tectam gregibus nostris conservandam proscribimus omnem doctrinam, quae statuit Deum non potuisse non creare mundum vel non potuisse alium atque hunc mundum creare, sive illa quacumque demum voce appellata necessitas repeti dicatur e Dei intelligentia seu conscientia, sive ex Dei amore in seipsum sive ex eius bonitate, sive demum e divina sapientia et sanctitate aliave perfectione.

Daß die schöpferische Allmacht Gottes nicht in die Grenzen der wirklichen Welt gebannt sei, wurde schon von den heiligen Vätern hervorgehoben und zugleich betont, daß die Freiheit Gottes ebenso maßgebend sei für sein Wirken wie seine Macht.

Aug., Enchir. 95: Tunc in clarissima sapientiae luce (in coelo) videbitur, quod nunc piorum fides habet, antequam manifesta cognitione videatur, quam certa, immutabilis, efficacissima sit voluntas Dei; *quam multa possit et non velit*, nihil autem velit, quod non possit. Vgl. *Tert.*, Adv. Prax. 10: Plane nihil Deo difficile. . . . Non autem, quia omnia potest facere, ideoque credendum est illum fecisse, etiam quod non fecerit, sed an fecerit requirendum. . . . Non tamen, quia potuit, statim et fecit. . . . Dei enim posse velle est et non posse nolle; quod autem voluit, et potuit et ostendit. Vgl. *Petav.*, De Deo V, 6.

In der eingehendsten Weise wurde der von Abälard (Introd. ad theol. III, 5) vertretene Optimismus von den mittelalterlichen Theologen bekämpft. So bemerkte Hugo von St. Victor (De Sacram. I, P. 2, c. 22): Durch den Satz, Gott habe nur die wirkliche Welt erschaffen können, werde die Unermeßlichkeit und Unendlichkeit der göttlichen Allmacht geleugnet. Ferner sei die sogen. „beste" Welt ein widersprechender Begriff. Man behauptet damit, die Welt besitze schlechthin alle irgendwie möglichen Vollkommenheiten; oder aber, sie sei für eine höhere Vollkommenheit nicht empfänglich. Im letztern Falle legt man also der angeblich besten Welt eine Unvollkommenheit bei; im erstern Falle aber stellt man Gott und die Welt auf eine Linie; denn auch Gott ist ja schlechthin im Besitze aller irgendwie denkbaren Vollkommenheiten. Soll dieses Prädicat sowohl auf die Welt wie auch auf Gott anwendbar sein, so muß man entweder das göttliche Wesen als ein endliches oder die Welt als etwas Unendliches denken, was beides gleich absurd ist. Vgl. Schwane a. a. O. S. 181. Kilgenstein, Die Gotteslehre des Hugo von St. Victor (Würzb. 1897) S. 212 ff.

Ebenso lehrt der hl. Thomas, Gott könne vermöge seiner Freiheit sowie vermöge seiner absoluten Weisheit und Macht durchaus nicht auf die Hervorbringung einer Welt oder einer Weltordnung beschränkt sein. Die göttliche Heiligkeit fordert allerdings, daß Gott mit Weisheit schaffe, d. h. daß er die zu erschaffenden Dinge auf ein seiner selbst würdiges Ziel hinordne. Hieraus folgt aber nicht, daß nur eine bestimmte Weltordnung oder nur ein bestimmter Weltlauf möglich sei Dies wäre nur dann der Fall, wenn es sich um Verwirklichung eines den Zweck

schlechthin bedingenden oder realisirenden Mittels handelte. Nun aber überragt die göttliche Vollkommenheit oder Güte, welche der Zweck der Schöpfung ist, alles Geschaffene in unendlichem Maße. Es ist keine Welt denkbar, welche jenen Zweck (die abbildliche Darstellung der göttlichen Vollkommenheiten) in absolut vollkommener Weise erfüllte; darum kann also auch nicht gesagt werden, durch die göttliche Weisheit oder die göttliche Heiligkeit sei irgend eine bestimmte Welt als die zweckmäßigste oder einzig zweckmäßige nothwendig gefordert. Man kann und muß nur das behaupten, daß die wirkliche Welt gut und zweckmäßig sei und daß die thatsächliche Weltordnung der wesentlichen Beschaffenheit der einzelnen Weltwirklichkeiten entspreche und insofern allerdings nicht anders geartet sein könnte. Hätte Gott, wie er es vermochte, andere Wesenheiten geschaffen, so würde auch die Weltordnung eine andere sein. Alles Wirkliche ist freilich relativ vollkommen, d. h. seinem Wesen nach der göttlichen Idee entsprechend, welcher gemäß es erschaffen wurde. Gott hätte aber die Ideen vollkommenerer Dinge verwirklichen können, und auch das factisch Verwirklichte könnte bezüglich seiner accidentellen Eigenschaften vollkommener sein.

S. Thom. 1, q. 25, a. 5: Alii vero dixerunt, quod potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum propter ordinem sapientiae et iustitiae divinae, sine quo Deus nihil operatur. . . . Sed tamen ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio iustitiae consistit, . . . non adaequat divinam sapientiam, ut sic divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est autem, quod tota ratio ordinis, quem sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere. Unde dicendum est simpliciter, quod *Deus potest alia facere, quam quae fecit.* Ibid. ad 3: Licet iste cursus rerum sit determinatus istis rebus; quae nunc sunt, non tamen ad hunc cursum limitatur divina sapientia et potestas. Unde licet istis rebus, quae nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere et alium eis imponere ordinem. Ibid. a. 6: Bonitas alicuius rei est duplex: una quidem, quae est de essentia rei, sicut esse rationale est de essentia hominis, et quantum ad hoc bonum Deus non potest facere aliquam rem meliorem, quam ipsa sit, licet possit facere aliquam aliam ea meliorem. . . . Alia bonitas est, quae est extra essentiam rei, sicut bonum hominis est esse virtuosum vel sapientem, et secundum tale bonum potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem. Vgl. § 45. 65.

3. Man muß bei der vorliegenden Frage das Wirken Gottes an sich und den Gegenstand desselben oder das von ihm Gewirkte wohl unterscheiden. Ersteres ist allerdings schlechthin vollkommen, weil es eine Bethätigung der absoluten Weisheit und Güte Gottes ist; letzteres kann, weil es ein Endliches ist, nicht schlechthin vollkommen sein, weder an sich noch in Bezug auf den Zweck seines Daseins. Daher ist in dem oben erklärten Sinne eine Welt denkbar, die besser wäre als die von Gott thatsächlich erschaffene.

Aug., Civ. XI, 22: Deus autem ita est artifex magnus in magnis, ut minor non sit in parvis: quae parva non sua granditate, nam nulla est, sed

artificis sapientia metienda sunt. *S. Thom.* l. c. ad 1: Cum dicitur Deum posse aliquid facere melius, quam facit, si τὸ *melius* sit nomen, verum est; qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Eandem vero potest facere meliorem quodam modo et quodam modo non, sicut dictum est in corp. art. Si vero τὸ *melius* sit adverbium et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius, quam facit, quia non potest facere ex maiori sapientia et bonitate. Si autem importat modum ex parte facti, sic potest facere melius, quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia. Vgl. C. Gent. II, 23 sqq.; III, 98. 99.

Von der obengenannten relativen Vollkommenheit der Schöpfung sind auch einzelne optimistisch klingende Aeußerungen der heiligen Väter zu verstehen. Sie sind meist gegen den gnostisch-manichäischen Dualismus gerichtet. So z. B. *Aug.*, C. adv. leg. et Proph. I, 14, 20: Aut vero adeo desipiendum est, ut homo videat melius aliquid fieri debuisse et hoc Deum vidisse non putet? aut putet vidisse et credat facere noluisse? aut voluisse quidem, sed minime potuisse? Avertat hoc Deus a cordibus piorum. Vgl. De quant. an. 33, 73. *Ioan. Damasc.*, De fide orth. I, 19.

In der neuern Zeit vertrat den Optimismus u. a. Leibniz, und zwar auf Grund seiner Auffassung der Willensfreiheit. Aus dem (irrigen) Satze: Numquam voluntas ad agendum perducitur nisi repraesentatione boni repraesentationibus contrariis praevalente, ergab sich ihm der andere: Deus numquam non eligit optimum (Theod. 45). Malebranche stützte die optimistische Lehre theils auf gewisse metaphysische und kosmologische Sätze des cartesischen Systemes, theils auf die theologische Idee, daß Gott nur eine auf würdige Weise ihn ehrende Welt habe schaffen können, und daß diese Eigenschaft der wirklichen Welt vermöge der Incarnation des Sohnes Gottes zukomme. Vgl. *Tournely*, Prael. theol. de opere sex dier. q. 4, a. 2. 3. Werner, Gesch. der apol. und polem. Liter. V, 96.

Bei Hermes und Günther ergab sich der Optimismus aus der von ihnen aufgestellten Ansicht über den Zweck der Weltschöpfung (§ 66, 4). Hermes meinte, „die vollkommene Heiligkeit oder Liebe erheische, daß Gott alles Gute, was er erkenne, und was die Geschöpfe empfangen können, diesen im höchsten Grade wolle". Günther lehrte: „Als Nicht-Ich Gottes ist die Creatur das Du Gottes. ... Dadurch rechtfertigt sich die Behauptung des Optimismus, daß die eine (vorhandene) Welt zugleich die beste sei, ... weil alle Contraposition nur eine sein kann, oder weil der contradictorische Gegensatz kein tertium comparationis zuläßt."

Vgl. Kleutgen, Theol. der Vorzeit I (2. Aufl.), 501; Philos. der Vorzeit I. Bd., 5. Abh., 4. Hauptst.

§ 68.

Das Sechstagewerk. Der göttliche Schöpfungssabbat.

1. In dem mosaischen Schöpfungsberichte wird an erster Stelle (1 Mos. 1, 1) in geschichtlicher Form a) der allgemeine dogmatische Satz ausgesprochen, daß Gott das Weltall (alles Endliche) im Anfange der Zeit erschaffen habe (§ 63).

b) Aus der jenem Satze folgenden Schilderung des allmählichen Entstehens der einzelnen Theile des Weltalls leuchtet als eine zweite unbestreitbare dogmatische Wahrheit der Satz hervor, daß das Weltall, und die Erde insbesondere, auch je in ihren mannigfaltigen Bestandtheilen betrachtet, unter dem schöpferischen Einflusse der göttlichen Allmacht aus dem von Gott zuvor erschaffenen Stoffe entstanden sind und die ihnen erfahrungsmäßig innewohnenden Eigenschaften und wechselseitigen Beziehungen angenommen haben.

Im Anschlusse an jene zwei Haupttheile des mosaischen Schöpfungsberichtes unterscheiden die Theologen die sogen. Creatio *prima* (1 Mos. 1, 1), d. i. die Hervorbringung des Urstoffes, aus welchem das sichtbare Weltall gebildet werden sollte, bezw. die Erschaffung der reinen Geister (opus *creationis*), und die Creatio *secunda* (1 Mos. 1, 3—31) oder die gestaltende und ordnende Thätigkeit des Schöpfers in Bezug auf diese sichtbare Welt im allgemeinen und in Bezug auf die Erde insbesondere (opus *distinctionis* et *ornatus*).

Jedes einzelne Moment der sogen. Welt- und Erdbildung führt der mosaische Bericht (anthropomorphistisch) auf einen „Ruf" des allmächtigen Schöpfers zurück, und auch sogleich im Eingange (V. 2) wird der nämliche Gedanke ebenfalls bildlich in dem Satze ausgedrückt, daß der Geist Gottes über den „Gewässern" schwebte, d. i. über dem noch in chaotischem Zustande befindlichen, nur erst eine flüssige Masse darstellenden Erdball oder Weltall. Der obengenannte zweite dogmatische Satz ist insbesondere auch von der Gattungs- und Artverschiedenheit (genera, species) der organischen Wesen zu verstehen.

c) Endlich ergibt sich aus dem Schlusse jener Schilderung als dritter dogmatischer Satz, daß Gott den Leib des Menschen direct, durch einen bloßen Act seiner Allmacht, aus vorhandenem Stoffe habe hervorgehen lassen, um ihn mit der aus nichts erschaffenen Seele zur Einheit eines lebendigen Wesens zu verbinden (§ 79).

Aug., De Gen. ad lit. I, 14, 28: Haec enim consideratio suasit (quoniam manifestum est omne mutabile ex aliqua informitate formari, simulque illud et catholica fides praescribit et certissima ratio docet nullarum naturarum materiam esse potuisse, nisi ab omnium rerum non solum formatarum, sed etiam formabilium inchoatore Deo atque creatore, de qua etiam dicit ei quaedam Scriptura: *Qui fecisti mundum ex materia informi;* Sap. 11, 18) hanc materiam illis verbis ... fuisse commemoratam, quibus ante dierum enumerationem dictum est: *In principio fecit Deus coelum et terram,* et donec diceretur: *Et dixit Deus,* ut deinceps formatarum rerum ordo consequeretur. *S. Thom.* 1, q. 65, a. 1. Prol.: In cuius (creaturae corporalis) productione tria opera Scriptura commemorat: scilicet opus creationis, cum dicitur: *In principio creavit Deus ...;* opus distinctionis, cum dicitur: *Divisit lucem a tenebris ...;* et opus ornatus, cum dicitur: *Fiant luminaria* etc. Vgl. ibid. q. 47, a. 1 (§ 67, 1).

1 Mos. 1, 2: Terra autem erat inanis et vacua (תֹהוּ וָבֹהוּ), et tenebrae erant super faciem abyssi; et Spiritus Dei ferebatur super aquas. Vgl. Ps. 103, 30: Emittes *Spiritum tuum*, et creabuntur; et renovabis faciem terrae. *Aug.*, De Gen. c. Man. I, 5, 8: Quod autem scriptum est: *Et Spiritus Dei superferebatur super aquam*, sic solent Manichaei reprehendere, ut dicant: Aqua ergo erat habitaculum Spiritus Dei et ipsa continebat Spiritum Dei? Totum conantur perversa mente pervertere, et excaecantur malitia sua. Cum enim dicimus: Sol superfertur super terram, numquid hoc intelligi volumus, quod in terra habitet sol et terra solem contineat? Et tamen non sic Spiritus Dei superferebatur super aquam, sicut superfertur sol super terram, sed alio modo, quem pauci intelligunt. Non enim per spatia locorum superferebatur aquae ille Spiritus, sicut sol terrae superfertur, sed *per potentiam invisibilis sublimitatis suae* (... non enim loco, sed omnia superante et praecellente potentia. De Gen. ad lit. I, 7, 13). Vgl. *S. Thom.* 1, q. 47, a. 1. 2 (§ 67, 1). Einzelne Väter (z. B. Basilius, Hieronymus) machen darauf aufmerksam, daß das von der Vulgata (1 Mos. 1, 2) mit *ferebatur* übersetzte hebräische Wort (Piël von רָחַף; vgl. 5 Mos. 32, 11) eigentlich „brüten" bedeutet, so daß hiernach das Bild der das Chaos liebreich gestaltenden und belebenden Allmacht Gottes noch deutlicher hervortritt.

Daß nicht etwa bloß die Urmaterie von Gott erschaffen worden, sondern auch die sogen. Weltbildung im einzelnen in dem oben angegebenen Sinne das Werk seiner Weisheit und Allmacht sei, wird auch sonst noch in der Heiligen Schrift angedeutet. Vgl. 1 Mos. 2, 1—3 (siehe n. 5). Ps. 145, 6: Qui (Deus) fecit coelum et terram, mare et omnia, quae in eis sunt. 2 Mos. 20, 11. Weish. 11, 18. 2 Makk. 7, 28. Kol. 1, 16 (§ 63, 2).

2. Die Genesis sagt nicht ausdrücklich, daß der chaotische Zustand des Weltalls (1, 2) der ursprüngliche gewesen sei. Jedoch erscheint diese Auffassung als die natürlichste. Die Erwähnung des Thohu wabohu (V. 2) ist dann einerseits eine durchaus ungezwungen sich anschließende Einschränkung des V. 1 ausgesprochenen allgemeinen Gedankens, daß Gott das Weltall erschaffen habe, und anderseits eine ebenso passende Einleitung der darauf folgenden Beschreibung der den Kosmos gestaltenden Thätigkeit des Schöpfers. Bei dieser Auffassung muß dann freilich, wie schon der hl. Augustinus hervorhebt, der Ausdruck coelum et terra (V. 1) im proleptischen Sinne genommen werden: Gott schuf das (den Urstoff), woraus Himmel und Erde (das sichtbare Weltall) gebildet werden sollten. Ueber die Dauer des Thohu wabohu gibt uns die Heilige Schrift keinerlei Belehrung.

Aug., De Gen. c. Man. l. c. n. 9: Sed illud quod dictum est: *In principio fecit Deus coelum et terram*, coeli et terrae nomine universa creatura significata est, quam fecit et condidit Deus. Ideo autem nominibus visibilium rerum haec appellata sunt, propter parvulorum infirmitatem, qui minus idonei sunt invisibilia comprehendere. Primo ergo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent, quae distincta atque formata sunt, quod credo a Graecis chaos appellari. Sic enim et in alio loco legimus dictum in laudibus Dei: *Qui fecisti mundum de materia informi* (Sap. 11, 18). Ibid. 6, 10: Et ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia

etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est. Ibid. 7, 11: Informis ergo illa materia, quam de nihilo Deus fecit, appellata est primo coelum et terra, et dictum est: *In principio fecit Deus coelum et terram*, non quia iam hoc erat, sed quia hoc esse poterat; ... quasi semen coeli et terrae, cum in confuso adhuc esset coeli et terrae materia; sed quia certum erat inde futurum esse coelum et terram, iam et ipsa materia coelum et terra appellata est. Ibid. n. 12: Haec ergo nomina omnia, sive coelum et terra, sive terra invisibilis et incomposita et abyssus cum tenebris, sive aqua, super quam Spiritus ferebatur, nomina sunt informis materiae, ut res ignota notis vocabulis insinuaretur imperitioribus, et non uno vocabulo, sed multis, ne si unum esset, hoc putaretur esse, quod consueverant homines in illo vocabulo intelligere. Vgl. *S. Thom.* 1, q. 66, a. 1; De pot. q. 4, a. 2.

Die oben genannte Auffassung des Thohu wabohu wurde von den heiligen Vätern und seitdem auch von der kirchlichen Wissenschaft allgemein festgehalten. Erst in neuerer Zeit wurde (jedoch fast nur von protestantischen Gelehrten) die Meinung vertreten, der chaotische Zustand des Weltalls sei nicht der ursprüngliche gewesen, sondern Moses weise (1 Mos. 1, 2) hin auf eine später eingetretene „Verwüstung" der zuvor in geordnetem Zustande von Gott erschaffenen Welt, womit zugleich der Untergang einer frühern Pflanzen- und Thierwelt verbunden gewesen sei. Das Sechstagewerk bedeute demgemäß die Wiederherstellung der verwüsteten ersten Schöpfung sowie insbesondere die Hervorbringung der jetzigen Pflanzen- und Thierwelt. Man kann nicht sagen, daß diese sogen. Restitutionstheorie durch den Wortlaut der Genesis geradezu ausgeschlossen sei; sie entbehrt jedoch exegetisch betrachtet aller Wahrscheinlichkeit sowie anderseits jeder positiven, insbesondere auch jeder naturwissenschaftlichen Begründung. (Die Ergebnisse der Geologie und Paläontologie weisen vielmehr auf eine stetige Entwicklung des Erdkörpers und der irdischen Lebewesen hin.) Ebenso kann es nur als eine jeden Grundes ermangelnde Hypothese bezeichnet werden, wenn manche Vertreter jener Theorie die „Verwüstung" der Erde mit dem Sündenfall der Engel in ursächlichen Zusammenhang bringen. Sowohl vom exegetischen wie auch vom naturwissenschaftlichen Standpunkte wurde die Restitutionstheorie vielfach aufs entschiedenste bekämpft.

Den Einwand, daß die Erschaffung einer chaotischen oder formlosen Materie Gottes unwürdig sei, haben schon Augustinus und Thomas v. Aquin widerlegt.

Aug., C. adv. leg. et Proph. I, 8, 11: Quid autem inconveniens, si mundanae materiae fuerant tenebrosa primordia, ut accedente luce melius, quod factum est, redderetur; et tamquam proficientis hominis, quod postea futurum erat, hoc modo significaretur affectio? ... Nec mala est putanda (materia), quia informis; sed bona est intelligenda, quia formabilis, id est, formationis capax. Augustinus nahm überdies an, daß die Entstehung der Urmaterie und ihre Formation (die Gestaltung der jetzigen Welt) in einem Momente durch Gottes Allmacht bewirkt worden sei (siehe n. 3). *S. Thom.* 1, q. 66, a. 1 ad 1 in contr.: Si secundum alios sanctos informitas tempore praecessit formationem materiae, non fuit hoc ex impotentia Dei, sed ex eius sapientia, ut ordo servaretur in rerum conditione, dum ex imperfecto ad perfectum adducerentur. Vgl. ibid. q. 74, a. 2 ad 4.

Ueber die in den Ausdrücken: *Vocavit* Deus etc. (1 Mos. 1, 5 ff.), *Dixit* Deus (V. 3 ff.) liegenden Anthropomorphismen vgl. *Aug.*, De Gen. c. Man. I, 9, 15: Hoc autem totum ad intellectum nostrum dictum est. ... *Vocavit* autem

dictum est, vocari fecit; quia sic distinxit omnia et ordinavit, ut et discerni possent et nomina accipere. *S. Thom.* 1, q. 69, a. 1 ad 4: Iussio Dei naturalem motum corporibus praebet; unde dicitur quod suis naturalibus motibus faciunt verbum eius. Ibid. ad 5: Intelligitur autem ubique per hoc, quod dicitur: *vocavit,* id est, dedit naturam vel proprietatem, ut possit sic vocari. Ueber den Zeitpunkt der Erschaffung der reinen Geister (mit Bezug auf 1 Mos. 1, 1) vgl. § 72, 3.

3. Abgesehen von den oben (n. 1) genannten drei Sätzen, welche direct dogmatischer Natur sind, wurden über die Auslegung des mosaischen Schöpfungsberichtes im einzelnen schon seit der patristischen Zeit mehrfache einander widersprechende Auffassungen geltend gemacht. Schon den heiligen Vätern erschien in Bezug auf die in Frage kommenden Punkte der Sinn des mosaischen Berichtes nicht so evident, daß nur eine bestimmte Auslegung als dem Wortlaute der Heiligen Schrift und mithin auch dem christlichen Glauben entsprechend betrachtet werden müßte.

So glaubte der hl. Augustinus, die Erschaffung des Urstoffes und die Formation desselben sei in dem nämlichen Moment durch die göttliche Allmacht bewirkt worden; also weder das Thohu wabohu und die von Moses geschilderte Gestaltung der Welt noch auch die einzelnen Momente dieser letztern seien durch eine wirkliche Zeitfolge gegeneinander abgegrenzt zu denken; vielmehr sei die von Moses genannte Zeitfolge, das Sechstagewerk, im allegorischen Sinne aufzufassen (siehe unten). Andere Väter (z. B. Basilius, Ambrosius, Chrysostomus) hielten dagegen an der buchstäblichen Deutung des ganzen Berichtes fest und nahmen an, in wirklicher zeitlicher Folge habe Gott aus der zunächst noch ungestalteten Urmaterie in stufenweisem Fortschritte die Welt in ihrer jetzigen Beschaffenheit, und zwar innerhalb eines der Dauer von sechs Sonnentagen entsprechenden Zeitraumes, durch seine Allmacht hervorgehen lassen. Uebrigens betonte auch der hl. Augustinus hinwieder, daß er seine (allegorische) Deutung keineswegs als die einzig zulässige betrachtet wissen wolle.

Aug., De Gen. ad lit. I, 15, 29: Creator Deus non priore tempore fecit informem materiam et eam postea per ordinem quarumque naturarum quasi secunda consideratione formavit: formatam quippe creavit materiam. Sed quia illud unde fit aliquid, etsi non tempore, tamen quadam origine prius est quam illud, quod inde fit, potuit dividere Scriptura loquendi temporibus, quod Deus faciendi temporibus non divisit. Ibid. V, 5, 13: Non itaque temporali, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies et spiritualis et corporalis, de qua fieret, quod faciendum esset. . . . Den hl. Augustinus bewog ohne Zweifel die gegen den Dualismus der Manichäer zu führende Polemik dazu, diesen exegetischen Standpunkt einzunehmen. Einen positiven Halt glaubte er in den Stellen 1 Mos. 2, 4 (*in die,* quo fecit [בְּיוֹם עֲשׂוֹת = *quando* fecit] Dominus Deus coelum et terram) und Eccli. 18, 1 (§ 63, 2) für obigen Satz zu finden. Vgl. ibid. IV, 33, 52: De quo enim Creatore Scriptura ista narravit, quod sex diebus consummaverit omnia opera sua (Gen. 2, 2), de illo alibi non utique dissonanter scriptum est, quod creaverit omnia simul (Eccli. 18, 1). Ac per hoc et istos dies sex vel septem vel potius unum

sexies septiesve repetitum simul fecit, qui fecit omnia simul. Quid ergo opus erat sex dies tam distincte dispositeque narrari? Quia scilicet ii, qui non possunt videre quod dictum est: *Creavit omnia simul,* nisi cum eis sermo tardius incedat, ad id, quo eos ducit, pervenire non possunt. Auch der Umstand, daß der mosaische Bericht die Erschaffung des Lichtes und den Wechsel von Tag und Nacht der Erschaffung der Himmelskörper vorangehen läßt, bestimmte Augustinus, für die Schöpfungstage eine allegorische Deutung zu suchen (ibid. IV, 21 sqq.). So verstand er denn unter der Erschaffung des Lichtes (1 Mos. 1, 3) die den Engeln von Gott gewährte Erkenntniß seiner selbst und aller geschaffenen Wesen, so zwar, daß die „sechs Tage" des göttlichen Schaffens die Haupttheile des Universums (rerum genera creatarum) repräsentiren, der Wechsel von „Abend" und „Morgen" die zweifache Erkenntniß der Dinge bedeutet, welche die guten Engel von Gott empfingen, d. i. einerseits die Erkenntniß ihres wirklichen Seins (cognitio *vespertina*), anderseits die Erkenntniß ihres idealen Seins in dem göttlichen Logos (cognitia *matutina*). Siehe unten § 74, 1. Vgl. dagegen Civ. XI, 6: Qui dies cuiusmodi sint, aut perdifficile nobis aut etiam impossibile est cogitare, quanto magis dicere. Vgl. c. 30; De Gen. ad lit. IV, 1, 1. Die buchstäbliche Deutung legt Augustinus selbst seinen Erörterungen zu Grunde De catech. rud. 17, 28: Poterat enim omnipotens et uno momento temporis omnia facere. Non autem laboraverat, ut requiesceret, quando *dixit, et facta sunt, mandavit, et creata sunt* (Ps. 148, 5), sed ut significaret, quia post sex aetates mundi huius septima aetate tamquam septimo die requieturus est in sanctis suis. Der hl. Thomas hält beide Auffassungen für zulässig und sucht insbesondere auch die augustinische nach Möglichkeit mit dem mosaischen Berichte in Einklang zu bringen. Vgl. *S. Thom.* 1, q. 65—74; II Sent. d. 2, q. un., a. 2.

Uebrigens haben Augustinus und Thomas in Bezug auf die Auslegung dieses und ähnlicher Abschnitte der Heiligen Schrift, welche ein auch der natürlichen Wissenschaft zugängliches Erkenntnißobject betreffen, goldene Regeln aufgestellt, welche in der Kirche allzeit maßgebend sein werden, weil sie der Natur der Sache, um die es sich handelt, aufs vollkommenste entsprechen.

Aug., De Gen. ad lit. II, 18, 38: Nunc autem servata semper moderatione piae gravitatis, nihil credere de re obscura temere debemus, ne forte quod postea veritas patefecerit, quamvis libris sanctis sive Testamenti Veteris sive Novi nullo modo esse possit adversum, tamen propter amorem nostri erroris oderimus. Ibid. I, 19, 39: Plerumque enim accidit, ut aliquid de terra, de coelo, de ceteris huius mundi elementis ... atque huiusmodi ceteris, etiam non christianus ita noverit, ut certissima ratione vel experientia teneat. Turpe est autem nimis et perniciosum ac maxime cavendum, ut christianum de his rebus quasi secundum christianas litteras loquentem, ita delirare quilibet infidelis audiat, ut (quemadmodum dicitur) toto coelo errare conspiciens, risum tenere vix possit. Et non tam molestum est, quod errans homo deridetur, sed quod auctores nostri ab eis, qui foris sunt, talia sensisse creduntur et cum magno eorum exitio, de quorum salute satagimus, tamquam indocti reprehenduntur atque respuuntur. *S. Thom.* 1, q. 68, a. 1: Sicut Augustinus docet ... in huiusmodi quaestionibus duo sunt observanda. Primo quidem, ut veritas Scripturae inconcusse teneatur. Secundo, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse credebat, id nihilominus asserere praesumat;

ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludatur. Vgl. De pot. q. 4, a. 1. Es wäre noch hinzuzufügen, daß die (geschichtliche) Frage, welches der wirkliche Ursprung bezw. die thatsächliche Entwicklungsgeschichte des Weltalls gewesen sei, von der Naturwissenschaft überhaupt nicht in apodiktischer Weise gelöst werden kann. Eine sogen. natürliche Schöpfungsgeschichte kann stets nur den Charakter einer Hypothese besitzen. Für die Beurtheilung ihrer Wahrheit sind uns in dem mosaischen Schöpfungsberichte, abgesehen von rein naturwissenschaftlichen Fragen, über welche die Heilige Schrift uns nirgendwo zu belehren beabsichtigt, einige ganz bestimmte dogmatische und geschichtliche Anhaltspunkte gegeben (siehe oben n. 1 u. n. 4). Vgl. Schanz, Der hl. Augustinus und die Genesis (Nat. u. Offenb. 1877, S. 668); Der hl. Thomas und das Hexaëmeron (Tüb. Q.-Schr. 1878, I, 3). Graßmann, Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins. Regensburg 1889.

4. In der neuern und neuesten Zeit haben die meisten Theologen und christlichen Forscher, welche die Frage ex professo behandelten, die frühere buchstäbliche Deutung der Schöpfungstage, wie sie von den heiligen Vätern verstanden wurde, verlassen. Sie wurden vorzüglich dazu bestimmt durch die Ergebnisse der paläontologischen Forschung und der Astronomie. Diese seien, sagte man, bei der Annahme einer nur vierundzwanzigstündigen Dauer der Schöpfungstage unerklärbar; auch könne die Vertheilung der Pflanzen- und Thierschöpfung je auf verschiedene Tage nicht buchstäblich oder doch nicht in ausschließlichem Sinne verstanden werden, da aus den paläontologischen Thatsachen ein gleichzeitiges Erscheinen von Pflanzen und Thieren und ein allmähliches gleichzeitiges Fortschreiten von niedern zu höhern Formen hervorleuchte. Vom exegetischen und dogmatischen Standpunkte muß die Annahme, daß die „Tage" des mosaischen Berichtes große Zeitperioden bedeuten, als durchaus unbedenklich bezeichnet werden. Auch kann nicht gesagt werden, die obengenannte streng chronologische Abgrenzung des Entstehens der Pflanzen- und Thierwelt sei in dem mosaischen Berichte wirklich ausgesprochen; man wird nur daran festhalten müssen, daß eine chronologische Aufeinanderfolge bei der Entstehung und Entwicklung der Vegetation und Animalisation, und zwar die von Moses in den allgemeinen Umrissen beschriebene, vom Schöpfer eingehalten worden sei, wobei nicht ausgeschlossen ist, daß an den nachfolgenden Schöpfungstagen eine Fortsetzung des an einem frühern begonnenen göttlichen Werkes stattgefunden habe. Das völlige Preisgeben der von Moses angedeuteten chronologischen Reihenfolge der einzelnen Schöpfungsmomente, um eine andere (vorgeblich von der Naturwissenschaft geforderte) an deren Stelle zu setzen, wie dies in neuerer Zeit von einzelnen beliebt wird (die sogen. ideale Theorie), dürfte (unseres Erachtens) vom exegetischen Standpunkte ebensowenig zu rechtfertigen sein wie die allegorische Deutung des hl. Augustinus (siehe oben n. 3).

Wir müssen uns hier auf diese allgemeinen Andeutungen beschränken. Das Nähere gehört in die Exegese und in die specielle Apologetik. Eine gedrängte Uebersicht der die Auslegung des Hexaëmeron betreffenden neuern Theorien findet sich bei Güttler, Naturforschung und Bibel in ihrer Stellung zur Schöpfung (Freiburg 1877) S. 70: „Der biblische Text spricht in klaren Worten aus, daß Gott zuerst

alle Pflanzen, dann die Wasserthiere und Vögel, zuletzt die Landthiere geschaffen hat, und daß zwischen der Vegetation und Animalisation die Gestirne als Leuchten und Zeitmesser in ihr jetziges Verhältniß zur Erde getreten sind. Diesem Schöpfungsbericht steht die paläontologische Schöpfungsthatsache, das gleichzeitige Erscheinen von Pflanzen und Thieren sowie ihr allmähliches gleichzeitiges Fortschreiten von niedern zu höhern Typen, entgegen. Die hervorragendsten Theologen haben anerkannt, daß eine Widerlegung dieses und des damit zusammenhängenden astronomischen Widerspruchs mit nicht geringen Schwierigkeiten verknüpft sei. . . . An die zweifache Deutung der Schöpfungstage anknüpfend, lassen sich die zahlreichen und mannigfaltigen Ausgleichungsversuche nach vier Gesichtspunkten ordnen. Diejenige Partei, welche die vierundzwanzigstündigen Zeiträume vertheidigt, muß die Erdperioden und Versteinerungen in das Sechstagewerk und die nachadamitische historische Zeit verlegen. Sie griff neuerdings zu der vergessenen, aber von den Theologen liebgewonnenen Erklärung Scheuchzers zurück und brachte sie in Verbindung mit der noachischen Fluth. Wir können diese Ansicht die neuere Sündfluthstheorie nennen. — Eine zweite Richtung hält es für gleichgültig, ob die Schöpfungstage eine Dauer von 24 Stunden oder von Tausenden von Jahren haben, und nimmt zwischen dem ersten Verse der Genesis und der ersten Thätigkeit Gottes, dem Lichtruf, einen einzigen, unbestimmten Zeitraum an. Sie sieht in dem Hexaëmeron nur die Neugestaltung einer andern, schon früher erschaffenen Erde und heißt deshalb die Restitutionstheorie. Die geologisch-paläontologischen Processe fallen hier vor das Sechstagewerk. — Eine dritte Klasse entscheidet sich offen für sechs unbestimmte, aufeinanderfolgende Perioden, deren jede einem bestimmten Abschnitte der geologischen Erdentwicklung parallel läuft; es ist die Concordanztheorie. Die Versteinerungen gehören hier je einer dem dritten, fünften und sechsten Schöpfungstage entsprechenden geologischen Periode an. — Die vierte, bereits erwähnte, ideale Theorie gibt die chronologische Aufeinanderfolge der Bibel auf und überläßt die Gruppirung der sechs Hauptmomente in der Schöpfung ganz der Naturwissenschaft. Sie heißt ‚ideal', weil sie sich nur der Idee, nicht dem Buchstaben nach an den mosaischen Bericht anschließt. — Endlich haben einzelne Vertreter der letzten drei Anschauungen auch noch den biblischen Engelfall mit der Paläontologie und der Ausbildung des Kosmos in Verbindung bringen wollen.

Die von ihm selbst angenommene Auffassung spricht der Verfasser S. 118 in dem Satze aus: „Wenn wir demnach behaupten, daß die Bibel nur die chronologische Entwicklung der Pflanzen, Gestirne, Wasserthiere, Reptilien, Vögel und Landthiere hervorheben will, im übrigen aber eine Fortsetzung der Pflanzenschöpfung oder richtiger der Pflanzenentstehung des dritten Tages am vierten, fünften und sechsten und ein Uebergreifen der Thierentwicklung des fünften Tages in den sechsten zugeben, so sind die zwei paläontologischen Sätze: das gleichzeitige Auftreten von Pflanzen und Thieren und das Fortschreiten von unvollkommenen zu vollkommeneren Formen, recht gut mit dem mosaischen Bericht vereinbar." Vgl. auch Tüb. Quartalschr. 1883, S. 355. Schanz a. a. O. und Apologie des Christenth. I (1. Aufl.), 272. Duilhé-Braig a. a. O. S. 175. Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik I, 166. Reinke, Ueber die Dauer der Schöpfungstage (Beiträge V, 1). B. Schäfer, Bibel und Wissenschaft. Münster 1881 (vgl. dazu Stimmen aus Maria-Laach XXII, 1, S. 102). M. Seisenberger, Der biblische Schöpfungsbericht (1 Mos. 1, 1—2, 3) ausgelegt. 2. Aufl. Freising 1882. P. K. Braun, Kosmogonie v. Standp. christl. Wissenschaft. 2. Aufl. Münster 1894. Haneberg a. a. O. (unten n. 5). Ueber die sogen. Visionstheorie vgl. P. Hummel-

auer, Der bibl. Schöpfungsbericht. Freib. 1877. Derſ., Nochmals der bibl. Schöpfungsbericht (Bibl. Studien Bd. III [1898], Heft 2).

5. Den Schluß des moſaiſchen Schöpfungsberichtes bildet die Hervorhebung des göttlichen Ruhens am ſiebenten Tage (1 Moſ. 2, 1—3). Daß dieſes Ruhen nicht im buchſtäblichen Sinne zu verſtehen ſei, ergibt ſich, wie aus der Idee der göttlichen Unveränderlichkeit, ſo auch aus dem Begriffe der ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes: das ewige göttliche Wollen in Bezug auf die Entſtehung und die natürliche Vollkommenheit des Weltganzen iſt nun vollſtändig erfüllt. Damit iſt nicht ausgeſchloſſen, daß jenes Wollen an ſich als die den Fortbeſtand der Welt bedingende Urſache fortdauere, und daß Gott auch fernerhin innerhalb des Weltganzen und des natürlichen Weltlaufes ſich noch ſchöpferiſch bethätige, ſowie endlich auf der Grundlage der Schöpfung die übernatürliche Vollendung der vernünftigen Weſen wolle und wirke. Es iſt ferner klar, daß, wie das ſchöpferiſche Wollen Gottes an ſich ein ewiges, ſo auch der „Tag" der göttlichen Ruhe an ſich die Ewigkeit iſt. Die Nennung des ſiebenten Tages iſt nur eine Anbequemung an unſere bloß analogiſche Auffaſſung wie des göttlichen Wirkens, ſo auch der göttlichen Ruhe. Endlich ergibt ſich aus dem Satze, daß Gott den ſiebenten Tag geheiligt, d. i. durch ſein Geſetz (2 Moſ. 20, 8 ff.) für die Menſchen zu einem heiligen gemacht habe, die der Schilderung der Schöpfungswoche zu Grunde liegende höhere göttliche Abſicht. Der göttliche Sabbat nach vollendetem Schöpfungswerk wird hier der Menſchheit als Vorbild des allwöchentlichen Sabbates vor Augen geſtellt, den ſie zum Zwecke dankbarer Verehrung des Schöpfers und zu wirkſamer Belebung ihres eigenen Verlangens und Strebens nach den himmliſchen Gütern feiern ſoll. Auch ſollte hierdurch zunächſt dem auserwählten Volke die Größe und Güte ſeines Gottes ſtets wieder lebendig vor die Seele geführt und die Wahrheit tief eingeprägt werden, daß der Schöpfer aller Dinge ſelbſt auch der Urheber der übernatürlichen Offenbarung ſei.

1 Moſ. 2, 1: Igitur perfecti sunt coeli et terra et omnis ornatus eorum. (2) Complevitque Deus die septimo opus suum quod fecerat; et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat. (3) Et benedixit diei septimo, et sanctificavit illum, quia in ipso cessaverat ab omni opere suo, quod creavit Deus, ut faceret. Vgl. Joh. 5, 17: Pater meus usque modo operatur, et ego operor.

Ueber die Harmonie beider Ausſprüche ſiehe *Aug.*, De Gen. ad lit. IV, 12, 22: Potest etiam intelligi Deum requievisse a condendis generibus creaturae, *quia ultra iam non condidit aliqua genera nova:* deinceps autem usque nunc et ultra operari eorundem generum administrationem, quae tunc instituta sunt, non ut ipso saltem die septimo potentia eius a coeli et terrae omniumque rerum, quas condiderat, gubernatione cessaret, alioquin continuo dilaberentur. Creatoris namque potentia et omnipotentis atque omnitenentis virtus causa subsistendi est omni creaturae; quae virtus ab eis quae creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. Ibid. c. 14, 25: Denique ipse nec cum creavit defessus, nec cum cessavit refectus est, sed nos voluit per scripturam suam ad quietis exhortari desiderium, intimando nobis eum diem se sanctificasse,

in quo quievit ab omnibus operibus suis. Vgl. c. 15 (§ 65, 2); c. 17, 29: Haec erit igitur summa minimeque superba et vere pia requies nostra, ut sicut ipse requievit ab omnibus operibus suis, quia non ei opera sua, sed ipse sibi bonum est, quo beatus est: ita et nos ab omnibus operibus, non tantum nostris, verum etiam ipsius, nonnisi in illo requieturos non esse speremus, idque desideremus post bona opera nostra, quae in nobis agnoscimus illius potius esse quam nostra. *Chrys.*, Hom. in Gen. X, 6: „Schon hier lehrt uns Gott in einer geheimnißvollen Weise, im Kreislauf der Woche einen Tag gänzlich auszusondern und zu bestimmen für die Besorgung der geistigen Dinge. Deshalb hat Gott, nachdem er in sechs Tagen alle Werke der Schöpfung vollendet hatte, den siebenten Tag durch seinen Segen ausgezeichnet, ‚weil er an demselben ruhte von allen Werken, die er zu vollbringen unternommen'."

S. Thom. 1, q. 73, a. 1 ad 1: In septima die fuit consummatio *naturae*, in Incarnatione Christi consummatio *gratiae*, in fine mundi consummatio *gloriae*. Ibid. ad 3: Nihil postmodum a Deo factum est *totaliter* novum, quin aliqualiter in operibus sex dierum praecesserit. Quaedam enim praeexstiterunt *materialiter*, sicut quod Deus de costa Adae formavit mulierem. Quaedam vero praeexstiterunt in operibus sex dierum non solum materialiter, sed etiam *causaliter*; sicut individua, quae nunc generantur, praecesserunt in primis individuis suarum specierum. Species etiam novae, si quae apparent, praeexstiterunt in quibusdam activis virtutibus. . . . Quaedam vero praecesserunt *secundum similitudinem*, sicut animae, quae nunc creantur; et similiter Incarnationis opus, quia, ut dicitur Phil. 2, 7: *Filius Dei est in similitudinem hominum factus*. Gloria etiam spiritualis secundum similitudinem praecessit in Angelis, corporalis vero in coelo, praecipue empyreo. Ibid. a. 2: Requies dupliciter accipitur: uno modo pro cessatione ab operibus, alio modo pro impletione desiderii. Et utroque modo dicitur Deus requievisse die septima. Primo quidem quia die septima cessavit novas creaturas condere; nihil enim postea fecit, quod non aliquo modo praecesserit in primis operibus. . . . Alio modo secundum quod rebus conditis ipse non indigebat, sed seipso fruendo beatus est. Unde post conditionem omnium operum non dicitur, quod in suis operibus requievit, quasi eis ad suam beatitudinem indigens, sed ab eis requievit, utique in seipso, quia sufficit sibi et implet desiderium suum. Ibid. ad 2: Requies (Dei) non opponitur labori sive motui, sed productioni novarum rerum et desiderio in aliud tendendi.

Haneberg, Geschichte der bibl. Offenb. (4. Aufl.) S. 12: „Gott brachte sämmtliche Schöpfungen, Gestaltungen und Naturkräfte im Verlaufe einer gewissen Zeit mit bestimmten Abschnitten oder Uebergängen hervor. Die Abschnitte der Schöpfung waren im ganzen sieben; nachdem in sechs Perioden theils die unmittelbare Schöpferkraft, theils eine entferntere Einwirkung Gottes die ganze Welt hervorgebracht hatte, stand das Ganze mit einer sich selbst treibenden Lebenskraft da. Das Naturgesetz war vollendet mit seinem strengen Gange. Das war die Ruhe Gottes. Diese Aufeinanderfolge von sechs Perioden göttlicher Schöpfungsthätigkeit mit darauffolgender Ruheperiode ist der Grund der spätern Wochenfeier. . . . Die Absicht des heiligen Schriftstellers, in den sieben Abschnitten der Schöpfung das Vorbild der Woche zu geben, erklärt uns den Ausdruck ‚Tag', welchen er für jeden jener Abschnitte anwendet. Er will eine Gotteswoche schildern. Wie lang ein Tag dieser Gotteswoche nach unserem Maße gewesen sei, läßt sich nicht bestimmen; der heilige Dichter sagt: Tausend Jahre sind vor deinen Augen wie der gestrige Tag (Ps. 89, 4).

Wenn also die Geologie Jahrtausende für die Gestaltung und Umgestaltung der Gebirge vor der Erscheinung des Menschen auf der Erde in Anspruch nimmt, so verstößt sie nicht gegen die biblische Lehre von der Entstehung der Erde. Der Schöpfungsbericht hat sich nicht zur Aufgabe gestellt, die Fragen der Naturforscher über den Ursprung der Dinge zu beantworten. Nur durch die biblische Lehre von der stufenweisen Entstehung der Welt ist den Ergebnissen der Naturkunde vorgegriffen. Es ist, als sollte dadurch ein Unterpfand der Wahrhaftigkeit gegeben werden, damit diejenigen Lehren, auf welche das Hauptgewicht gelegt wird, desto bereitwilliger angenommen würden."

§ 69.

Die göttliche Welterhaltung.

Alles Wirken Gottes in und an der von ihm erschaffenen Welt wird in der katholischen Glaubenslehre und Wissenschaft häufig unter dem gemeinsamen Begriffe und Namen der Vorsehung (providentia Dei) zusammengefaßt. Im engern Sinne bezeichnet dieser Name die göttliche Weltleitung und Regierung, im Unterschiede von der bloßen Erhaltung der Welt. Der größern Deutlichkeit wegen soll auch hier beides besonders betrachtet werden. In beiden Bedeutungen wurde die göttliche Providenz in der neuern Zeit bestritten von dem dualistischen Deismus, wie ihn die englischen und französischen Naturalisten sowie die Kantsche Philosophie und der moderne Rationalismus überhaupt vertraten.

1. Es ist ein in der Heiligen Schrift und in der Tradition aufs deutlichste bezeugtes Dogma, daß Gott, wie der Schöpfer, so auch der Erhalter aller endlichen Dinge sei, und daß diese zum Fortbestande ihres Seins und ihrer Ordnung der erhaltenden Wirksamkeit Gottes schlechthin bedürfen. Sofern die Erhaltung der Welt ein wesentliches Moment der göttlichen Providenz bildet, ist dieselbe von dem Vaticanum als Dogma definirt.

Vatic. Sess. 3, c. 1 (§ 42, 1). Syll. prop. 2: Neganda est omnis Dei actio in homines et mundum. Cat. rom. P. I, c. 2, q. 21: Nec vero ita Deum creatorem atque effectorem omnium credere oportet, ut existimemus, perfecto absolutoque opera ea, quae ab ipso effecta sunt, deinceps sine infinita eius virtute constare potuisse. Nam quemadmodum omnia ut essent, creatoris summa potestate, sapientia et bonitate effectum est, ita etiam, nisi conditis rebus perpetua eius providentia adesset, atque eadem vi, qua ab initio constitutae sunt, illas conservaret, statim ad nihilum reciderent. Atque id scriptura declarat, cum inquit: *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses? aut, quod a te vocatum non esset, conservaretur?* (Sap. 11, 26.)

Die Heilige Schrift lehrt die welterhaltende Thätigkeit Gottes theils direct theils indirect, indem sie sagt, alles Sein und Leben der Geschöpfe sei durch Gott fortwährend bedingt, und es würde ohne seinen Willen nichts bestehen können.

5 Mos. 32, 39: Videte, quod ego sim solus et non sit alius Deus praeter me: ego occidam et ego vivere faciam; percutiam, et ego sanabo, et non est, qui de manu mea possit eruere. Job 12, 9: Quis ignorat, quod omnia haec manus Domini fecerit, (10) in cuius manu anima omnis viventis et

spiritus universae carnis hominis? Ps. 118, 90: In generationem et generationem veritas tua: fundasti terram et permanet. (91) Ordinatione tua perseverat dies, quoniam omnia serviunt tibi. Vgl. Ps. 103, 29. Weish. 11, 25 (§ 50, 1); V. 26: Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses? aut, quod a te vocatum non esset, conservaretur? Vgl. 1, 7 (Spiritus Domini . . . continet omnia). Joh. 5, 17 (§ 68, 5). Apg. 17, 24. 25. 28 (§ 26, 2). Kol. 1, 16. 17. Hebr. 1, 3 (§ 59, 2).

Die heiligen Väter haben die Lehre von der göttlichen Erhaltung der Welt ebenso nachdrücklich dem Heidenthum und dem Gnosticismus gegenüber vertheidigt wie das Creationsdogma. Sie lehrten, jener erhaltenden Wirksamkeit Gottes seien die Geschöpfe als solche bedürftig, weil ihr Sein kein in sich selbst gründendes, sondern ein gewordenes (bedingtes) sei, und für den Schöpfer sei diese Thätigkeit eine geziemende. Auch gehöre diese Wahrheit zum Bereiche der natürlichen religiösen Erkenntniß.

Iren., Adv. haer. III, 25, 1: Providentiam autem habet Deus omnium. . . . Et propter hoc Ethnicorum quidam, qui minus illecebris ac voluptatibus servierunt et non in tantum superstitione idolorum coabducti sunt, providentia eius moti, licet tenuiter, tamen conversi sunt, ut dicerent fabricatorem huius universitatis Patrem omnium providentem et disponentem secundum nos mundum. *Hilar.*, In Ps. 91, n. 7: Est ergo opus Dei sabbato? Est plane: nam nisi esset, coelum dilaberetur, lumen solis occideret, terra non staret, fructuum omnium incrementa deficerent, vitae hominum interirent, si sabbati lege virtutum constitutio otiaretur. Sed requies nulla est, et cursus idem est, et ut sex diebus, ita et sabbato elementorum omnium continentur officia. *Chrys.*, Hom. in Ep. ad Col. 3, n. 2: „Was heißt das, alles sei mit Bezug auf ihn (den Sohn) erschaffen? Es bedeutet so viel als, der Fortbestand aller Dinge sei durch ihn bedingt. Er hat sie nicht bloß aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen, sondern er selbst erhält sie auch nun und beschützt sie, so zwar, daß sie sofort vergehen und zerfallen würden, wenn sie seiner Fürsorge beraubt würden." *Aug.*, De Gen. ad lit. IV, 12, 22 (§ 68, 5). *Greg. M.*, Mor. XVI, 16 (zu Job 23, 13: Ipse enim solus est): Numquid namque non sunt angeli et homines, coelum et terra, aër et maria, cuncta quadrupeda atque repentia? Et certe scriptum est: *Creavit, ut essent omnia* (Sap. 1, 14). Cum ergo in rerum natura tam multa sint, cur beati viri voce nunc dicitur: *Ipse enim solus est?* Sed aliud est esse, aliud principaliter esse, aliud mutabiliter, atque aliud immutabiliter esse. Sunt enim haec omnia, sed principaliter non sunt, quia in semetipsis minime subsistunt, et nisi gubernantis manu teneantur, esse nequaquam possunt. Cuncta namque in illo subsistunt, a quo creata sunt, nec ea, quae vivunt, sibimetipsis vitam tribuunt; neque ea quae moventur et non vivunt, suis nutibus ad motum ducuntur, sed ille cuncta movet, qui quaedam vivificat, quaedam vero non vivificata in extremam essentiam mire ordinans servat. Cuncta quippe ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursum ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu retineret. Omnia itaque quae creata sunt, per se nec subsistere praevalent, nec moveri, sed in tantum subsistunt, in quantum ut esse debeant acceperunt, in tantum moventur, in quantum occulto instinctu disponuntur.

2. Aus der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens folgt nothwendig, daß die die Welt erhaltende Wirksamkeit Gottes von seiner schöpferischen Thätig-

keit an sich nicht verschieden sein könne (§ 44, 2). Diese wie jene ist nichts anderes als der ewige wirksame Wille Gottes, daß das Endliche existire und so beschaffen sei und sich entwickle und bethätige, wie es in dem göttlichen Weltplane ewig festgestellt ist. Wir unterscheiden beide Thätigkeiten Gottes (dist. rationis) mit Rücksicht auf ihre Wirkung, das Entstehen der Dinge einerseits und ihr Fortbestehen anderseits.

Die welterhaltende Wirksamkeit Gottes beschränkt sich keineswegs auf ein bloßes Fernhalten zerstörender Einflüsse von denjenigen Wesenheiten, welche solchen ausgesetzt sind (indirecte Erhaltung), oder auf ein bloßes Nichtzerstören der Welt (negative Erhaltung); sie ist vielmehr zu denken als ein auf alles Geschaffene direct sich beziehendes positives Wollen und Wirken (conserv. *directa*), welches, wie im ersten Momente, so auch in jedem folgenden die Existenz der Welt bedingt. Die in dem ersten Augenblicke der Erschaffung hervortretende Beziehung zwischen Gott und den bloß contingenten, ihr Sein von dem Schöpfer schlechthin empfangenden Wesen kann durch den Fortschritt der Zeit keinerlei Aenderung erfahren, weil sie in dem Wesen des Endlichen begründet ist. Gott allein bleibt ewig der durch sich selbst seiende absolute Geist; das Endliche und Gewordene bleibt stets ein nicht in sich selbst gründendes, schlechthin durch Gott bedingtes Sein. Auch die göttliche Allmacht kann dem Endlichen die wesentliche Vollkommenheit des Absoluten, den Grund seines Seins in sich selbst zu tragen, nicht verleihen. Die göttliche Welterhaltung ergibt sich mithin als nothwendige Consequenz aus dem Creationsdogma.

S. Thom. 1, q. 104, a. 1: Necesse est dicere et secundum fidem et secundum rationem, quod creaturae conservantur in esse a Deo. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo *indirecte* et *per accidens*, sicut ille dicitur rem conservare, qui removet corrumpens, puta si aliquis puerum custodiat, ne cadat in ignem, dicitur eum conservare; et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia, quia quaedam sunt quae non habent corrumpentia, quae necesse sit removere ad rei conservationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare *per se directe*, quando scilicet illud quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit; et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit lib. 16 Mor. c. 16.

Der hl. Thomas erklärt sodann, wie jede Wirkung von ihrer Ursache abhängig sei, je nach Maßgabe des ursächlichen Verhältnisses. Dieses kann sich beschränken auf ein bloßes Setzen von Bedingungen, welches zwar das Entstehen der Wirkung herbeiführt, nicht aber dieser selbst das ihr eigenthümliche Sein verleiht, da dieses vielmehr in der Form des Gewirkten selbst sich gründet. So verursacht beispielsweise der Baumeister das Entstehen eines Hauses durch die Zusammenfügung und Anordnung der Baumaterialien; aber die Existenz und der Fortbestand des Hauses ist nicht durch dessen Thätigkeit bedingt, sondern durch die Eigenschaften und Wechselbeziehungen der einzelnen Theile des Baues. Aehnliches findet sich auf dem Gebiete der Natur.

In andern Fällen ist durch die Ursache nicht bloß das Entstehen, sondern auch das Sein der Wirkung schlechthin bedingt. Letztere kann das (die Seinsform), wodurch die Ursache ihre Hervorbringung bewirkt, nicht so in sich aufnehmen, daß es fortan ihre eigene Seinsform wäre, und sie nun in sich selbst den Grund ihres Seins trüge, so z. B. die Luft das ihr von der (selbstleuchtenden) Sonne mitgetheilte Licht. Die Existenz der Wirkung ist also hier fortdauernd durch die gleiche Thätigkeit der Ursache bedingt. Dann heißt es am Schlusse: Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aër ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aër autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis, ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse.

Dieser Satz gilt auch von den einfachen geistigen Wesen, welche als solche an und für sich subsistirende Seinsprincipien (formae per se subsistentes) sind. Ihr Sein ist allerdings nicht, wie das der materiellen Dinge, durch andere geschaffene Kräfte und Principien bedingt; sie unterliegen auch nicht dem zerstörenden Einflusse solcher Kräfte; aber diese Vorzüge besitzen sie doch nur vermöge des von Gott ihnen mitgetheilten und im Dasein erhaltenen Wesens.

S. Thom. l. c. a. 1 ad 1: Esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei, sicut lumen sequitur diaphanum aëris supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis . . . magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma . . . talium creaturarum. Ibid. ad 2: Deus non potest communicare alicui creaturae, ut conservetur in esse, sua actione cessante, sicut non potest ei communicare, quod non sit causa illius. In tantum enim indiget creatura conservari a Deo, in quantum esse effectus dependet a causa essendi.

Es ist nicht ganz genau, die erhaltende Thätigkeit Gottes als eine in jedem Momente erneute Erschaffung des Endlichen zu denken, sofern der Begriff der Erschaffung das Nichtsein des Objectes als Voraussetzung einschließt; noch weniger ist sie ein von dem schöpferischen an sich verschiedenes göttliches Wirken. Sie ist vielmehr eine ununterbrochene Fortsetzung der schöpferischen Thätigkeit, insofern diese die Verursachung des Seins der endlichen Dinge bedeutet. Vgl. *S. Thom.* l. c. ad 4: Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore, sicut etiam conservatio luminis in aëre est per continuatum influxum a sole.

Schon aus der natürlichen Beschaffenheit der geistigen Wesen leuchtet hervor, daß Gott sie auf einen ewigen Endzweck hingeordnet, mithin ein ewiges Dasein ihnen bestimmt habe. Die Offenbarung lehrt ausdrücklich, daß die Welt eine ewige Bestimmung besitze. (Vgl. auch Pred. 3, 14: Didici quod omnia opera, quae fecit Deus, perseverant in aeternum.) Mit Rücksicht auf diesen von Gott festgestellten unveränderlichen Weltplan muß also die Frage, ob Gott die Welt vernichten könne, verneinend beantwortet werden, d. h. es ist undenkbar, daß Gott diese Vernichtung wolle. Auch die Allmacht Gottes ist ja in ihrer Bethätigung durch die absolute Vollkommenheit seines Wesens bedingt. Aber freilich, die Welt und die thatsächliche Weltordnung sind ein Werk der göttlichen Freiheit. Durch die ebengenannte für Gott bestehende Nothwendigkeit der Welterhaltung (necessitas *hypothetica*) wird also die in derselben sich bethätigende Liebe Gottes nicht in Schatten gestellt, und ebensowenig werden die Geschöpfe dadurch der Pflicht der Dankbarkeit gegen Gott enthoben. Vgl. *S. Thom.* 1, q. 104, a. 3. 4.

3. Der Satz, daß Gott die höchste und universale Ursache des Fortbestandes der Welt sei, ist nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob Gott, wie die Erschaffung, so auch die Erhaltung der Dinge *ausschließlich durch einen Act seiner Allmacht* vollzöge. Vielmehr bewirkt er sowohl die indirecte wie auch die directe Erhaltung vielfach *durch die Vermittlung der von ihm erschaffenen und erhaltenen endlichen Wesen und Kräfte*. Dies ergibt sich einmal schon aus der thatsächlichen Existenz und Wirksamkeit dieser Kräfte, sodann auch aus der Idee der von Gott ins Dasein gerufenen *Weltordnung*, welche vorzüglich darin besteht, daß die geschaffenen Wesen sich einander vielfach in ihrem Dasein, Wirken und Leben bedingen.

Matth. 6, 30. 1 Kor. 15, 38. *Aug.*, De Gen. ad lit. IX, 17. 32 (siehe unten). *S. Thom.* 1, q. 104, a. 2: Per idem conservatur res, per quod habet esse. Sed Deus dat esse rebus mediantibus aliquibus causis mediis. Ergo etiam res in esse conservat mediantibus aliquibus causis. . . . Utroque autem modo (directe vel indirecte) aliqua res creata invenitur esse alterius conservativa. Manifestum est enim, quod etiam in rebus corporalibus multa sunt, quae impediunt actiones corrumpentium, et per hoc dicuntur rerum conservativae. . . . Invenitur etiam, quod ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundum suum esse. Cum enim sunt multae causae ordinatae, necesse est, quod effectus dependeat primo quidem et principaliter a causa prima, secundario vero ab omnibus causis mediis. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus conservativa; secundario vero omnes mediae causae, et tanto magis, quanto causa fuerit altior et primae causae proximior. Ibid. ad 1: Deus immediate omnia creavit, sed in ipsa rerum creatione ordinem in rebus instituit, ut quaedam ab aliis dependerent, per quas secundario conservarentur in esse, praesupposita tamen principali conservatione, quae est ab ipso.

Nur so erklärt sich auch, wie und warum die Verschiedenheit der Wirkungen, insbesondere auf dem Gebiete der Natur, je der wesentlichen Verschiedenheit der Dinge entspricht. Wäre alles Wirkliche ein ausschließliches Product der göttlichen Allmacht, so würde die ganze thatsächliche Naturordnung (und mit ihr alle Naturwissenschaft) sich in Schein auflösen oder völlig zwecklos sein. *S. Thom.*, C. Gent. III, 69: Si enim nulla inferior causa et maxime corporalis aliquid operatur, sed Deus operatur in omnibus solus, Deus autem non variatur per hoc, quod operatur in rebus diversis, non sequetur diversus effectus ex diversitate rerum, in quibus operatur. Hoc autem ad sensum apparet falsum. . . . Non ergo causalitas effectuum inferiorum est ita attribuenda divinae virtuti, quod subtrahatur causalitas inferiorum agentium. — Item, contra rationem sapientiae est, ut sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autem res creatae nullo modo operentur ad effectus producendos, sed solus Deus operetur omnia immediate, frustra essent adhibitae ab ipso aliae res ad producendos effectus. — Adhuc, subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent; nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima propter ordinem universi, semper enim totum melius est partibus et finis ipsarum. Si autem a rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem; rerum enim, quae sunt diversae secundum suas naturas, non est colligatio in ordinis unitatem, nisi per hoc, quod quaedam agunt et

quaedam patiuntur. Inconveniens igitur est dicere, quod res non habent proprias actiones. — Si igitur res creatae non habeant actiones ad producendum effectus, sequitur quod numquam natura alicuius rei creatae poterit cognosci per effectum, et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum sequuntur. Ueber den hier vom hl. Thomas bekämpften Occasionalismus vgl. Katholik 1887, I, 375.

Durch obige Sätze soll nun aber nicht geleugnet werden, daß Gott, wenn er es so will, auch ohne Beihülfe der geschaffenen Kräfte und unabhängig von dem regelmäßigen Naturlaufe, durch seine bloße Allmacht die nämlichen Wirkungen hervorbringen könne, bei welchen er in der gewöhnlichen Ordnung der geschaffenen Mittelursachen sich bedient. Jene Thatsache, daß Gott in den geschaffenen Mittelursachen und durch dieselben wirkt, ist nicht in einer auf seiten Gottes liegenden Nothwendigkeit begründet, sondern einerseits in der mit voller Freiheit von Gott erdachten und verwirklichten Weltidee, anderseits in der schlechthinigen Abhängigkeit aller geschaffenen Wesen und Kräfte von dem Wollen und Wirken Gottes (siehe n. 4). Hingegen konnte weder die Freiheit noch die Allmacht Gottes durch die Erschaffung der Welt und der natürlichen Weltordnung aufgehoben oder beschränkt werden (§ 65—67). Diese Sätze bilden die unantastbare Grundlage für die christliche Lehre vom Wunder.

Aug., De Gen. ad lit. VI, 13, 24: Quis enim nescit aquam concretam terrae, cum ad radices vitis venerit, duci in saginam ligni illius atque in eo sumere qualitatem, qua in uvam procedat paulatim erumpentem, atque in ea grandescente vinum fiat maturumque dulcescat? ... Num ideo Dominus lignum quaesivit aut terram aut has temporum moras, cum aquam miro compendio convertit in vinum, et tale vinum, quod ebrius etiam conviva laudaret? Numquid adiutorio temporis eguit conditor temporis? Nonne certis dierum numeris suo cuique generi accommodatis omnis natura serpentium coalescit, formatur, nascitur, roboratur? Num exspectati sunt hi dies, ut in draconem virga converteretur de manu Moysi et Aaron? Nec ista cum fiunt, contra naturam fiunt, nisi nobis, quibus aliter naturae cursus innotuit; non autem Deo, cui hoc est natura, quod fecerit. Ibid. IX, 17, 32: Alius ergo est rerum modus, quo illa herba sic germinat, illa sic; illa aetas parit, illa non parit, homo loqui potest, pecus non potest. Horum et talium modorum rationes non tantum in Deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis inditae atque concreatae. Ut autem lignum de terra excisum, aridum, perpolitum, sine radice ulla, sine terra et aqua repente floreat et fructum gignat (Num. 17, 8); ... et si quid eiusmodi est, dedit quidem naturis, quas creavit, ut ex eis et haec fieri possent (neque enim ex eis vel ille faceret, quod ex eis fieri non posse ipse praefigeret, quoniam seipso non est nec ipse potentior); verumtamen alio modo dedit, ut non haec haberent in motu naturali, sed in eo quo ita creata essent, ut eorum natura voluntati potentiori amplius subiaceret. 18, 33: Habet ergo Deus in seipso absconditas quorundam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque implet non illo opere providentiae, quo naturas substituit ut sint, sed illo quo eas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit. Vgl. *S. Thom.* 1, q. 105, a. 1. 2; a. 6: Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest; si enim sic faceret, faceret contra suam praescientiam aut voluntatem aut bonitatem. Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest

facere praeter ordinem rerum, quia ordini secundarum causarum ipse non est subiectus, sed talis ordo ei subiicitur quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim et alium ordinem rerum instituere; unde et potest praeter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit, puta agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus, ad quos causae secundae non se extendunt. Vgl. a. 7; C. Gent. III, 98. 99 und unten § 70, 5.

4. Die erhaltende Wirksamkeit Gottes ist, wie oben bemerkt wurde, die stetige Fortsetzung seiner schöpferischen Thätigkeit. Diese aber hatte nicht bloß die einzelnen Wesenheiten und Kräfte als solche zum Gegenstande, sondern auch die Weltordnung, d. h. zunächst den Inbegriff aller natürlichen Beziehungen der geschaffenen Wesen zu einander und die Hinordnung alles Geschaffenen zu dem höchsten Endzweck der Schöpfung. Da nun der Fortbestand der Welt sowie die Verwirklichung jener Weltordnung auch durch die eigenen Thätigkeiten und Bewegungen der geschaffenen Wesen bedingt ist (n. 3), so müssen auch diese auf Gott als auf ihre höchste Ursache zurückgeführt werden. Wie sie im Augenblicke der Schöpfung, bei ihrem ersten Hervortreten, das Werk des Schöpfers waren (sowohl die Bewegungen und Thätigkeiten an sich wie auch ihre bestimmte Richtung), so bleiben sie dies auch in jedem folgenden Zeitmomente; und auch jede im Verlaufe der Zeit erst entstehende geschöpfliche Thätigkeit oder Bewegung ist durch die Wirksamkeit des die Welt und ihre Ordnung erhaltenden göttlichen Willens bedingt. Gott ist die principale Ursache (causa prima) derselben, nicht bloß insofern er die endlichen wirkenden Kräfte und die ihnen von Natur innewohnende Neigung zur Thätigkeit im Dasein erhält oder die Richtung der letztern im allgemeinen bestimmt, sondern auch in dem Sinne, daß die einzelne Bethätigung oder Bewegung an sich durch directe Mitwirkung Gottes verursacht ist (*concursus* Dei *physicus, naturalis* et *immediatus*).

Die Wirklichkeit und Nothwendigkeit dieses concursus ist von der kirchlichen Wissenschaft allzeit und fast ausnahmslos als eine in der Offenbarung angedeutete, aus der wesentlichen Abhängigkeit alles Geschaffenen von Gott, dem Schöpfer, nothwendig sich ergebende Wahrheit festgehalten worden. Wenn das Geschöpf als solches seinem innersten Wesen nach von Gott abhängig und durch dessen fortdauernde Wirksamkeit bedingt ist, so muß dies auch von den Bewegungen und Thätigkeiten gelten, in welchen dieses sein Wesen sich offenbart, entwickelt und vollendet.

Syll. prop. 2 (S. 287). Cat. Rom. P. I, c. 2, q. 22: Non solum autem Deus universa, quae sunt, providentia sua tuetur atque administrat, verum etiam quae moventur et agunt aliquid, intima virtute ad motum atque actionem ita impellit, ut, quamvis secundarum causarum efficientiam non impediat, praeveniat tamen, cum eius occultissima vis ad singula pertineat, et quemadmodum Sapiens testatur: *Attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter* (Sap. 8, 1). Quare ab Apostolo dictum est, cum apud Athenienses annuntiaret Deum, quem ignorantes colebant: *Non longe est ab unoquoque nostrum; in ipso enim vivimus et movemur et sumus* (Act. 17, 28).

Job 10, 8: Manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me totum in circuitu.... (11) Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me; (12) vitam et misericordiam tribuisti mihi, et visitatio tua custodivit spiritum meum. Weish. 8, 1 (siehe oben). Is. 26, 12: Domine, dabis pacem nobis, omnia enim opera nostra operatus es nobis. 2 Makk. 7, 22: Nescio, qualiter in utero meo apparuistis; neque enim ego spiritum et animam donavi vobis et vitam, et singulorum membra non ego ipsa compegi; (23) sed enim mundi creator, qui formavit hominis nativitatem quique omnium invenit originem. Joh. 5, 17 (§ 68, 5). Apg. 17, 28 (§ 26, 2). Andere hierher gehörige Stellen beziehen sich speciell auf die übernatürliche Wirksamkeit Gottes mittelst der Gnade (§ 116).

Aug., De Gen. ad lit. IV, 12. 22 (S. 285). Ibid. n. 23: Proinde et quod Dominus ait: *Pater meus usque nunc operatur,* continuationem quandam operis eius, qua universam creaturam continet atque administrat, ostendit. Aliter enim posset intelligi, si diceret: *Et nunc operatur,* ubi non esset necesse, ut operis continuationem acciperemus; aliter autem cogit intelligi cum ait: *Usque nunc,* ex illo scilicet quo cuncta cum conderet operatus est. Et quod scriptum est de sapientia eius: *Pertingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter* (Sap. 8, 1); de qua item scriptum est, quod motus eius agilior celeriorque sit omnibus motibus (Sap. 7, 24): satis apparet recte intuentibus, hunc ipsum incomparabilem et ineffabilem, et si posset intelligi, stabilem motum suum, rebus eam praebere suaviter disponendis; quo utique subtracto, si ab hac operatione cessaverit, eas continuo perituras. Et illud quod ait Apostolus cum Deum Atheniensibus praedicaret: *In illo vivimus et movemur et sumus* (Act. 17, 28), liquide cogitatum quantum humana mens valet, adiuvat hanc sententiam, qua credimus et dicimus Deum in iis quae creavit, indesinenter operari. Dies ist aber nicht im Sinne des Pantheismus zu verstehen: Neque enim tamquam substantia eius sic in illo sumus, quemadmodum dictum est, quod habeat vitam in semetipso, sed utique cum aliud simus quam ipse, non ob aliud in illo sumus, nisi quia id operatur, et hoc est opus eius, quo continet omnia, et quo eius Sapientia pertendit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter; per quam dispositionem in illo vivimus et movemur et sumus. Unde colligitur, quod si hoc opus suum rebus subtraxerit, nec vivemus nec movebimur nec erimus. Claret igitur, ne uno quidem die cessasse Deum ab opere regendi quae creavit, ne motus suos naturales quibus aguntur atque vegetantur, ut omnino naturae sint, et in eo quod sunt pro suo quaeque genere maneant, illico amitterent, et esse aliquid omnino desinerent, si eis subtraheretur motus ille Sapientiae Dei, quo disponit omnia suaviter. *Greg. M.,* Mor. XVI, 16 (siehe oben n. 1).

Dieses Zusammenwirken Gottes und der geschaffenen Kräfte ist demnach nicht zu denken wie das zweier einander coordinirter Ursachen, welche sich je durch ihre besondere und selbständige Wirksamkeit in die Hervorbringung einer Wirkung theilen; vielmehr steht die Wirksamkeit der geschöpflichen Kräfte zu der göttlichen Thätigkeit in dem Verhältnisse ursächlicher Bedingtheit; sie ist derselben subordinirt; darum vergleicht der hl. Thomas dieselbe mit der Wirksamkeit eines von der Hand des Künstlers in Bewegung gesetzten Werkzeuges. Auch aus dieser Beziehung zwischen Gott und den geschaffenen Wesen, aus der den letztern von Gott gewährten Mitwirksamkeit zu den göttlichen Zwecken, leuchtet die liebevolle Absicht Gottes hervor, die Geschöpfe zu Abbildern seiner eigenen Vollkommenheiten zu machen.

S. Thom., II. Sent. d. 37, q. 2, a. 2: Si voluntas humana actionem aliquam posset producere, cuius auctor Deus non esset, voluntas humana rationem primi principii haberet. . . . Sed hoc videtur inconveniens, ut quod a se esse non habet, a se agere possit, cum etiam per se durare non possit, quod a se non est. Omnis enim virtus ab essentia procedit et operatio a virtute. Unde cuius essentia ab alio est, oportet quod virtus et operatio ab alio sit. C. Gent. III, 70: In quolibet (enim) agente est duo considerare, scilicet rem ipsam, quae agit, et virtutem, qua agit, sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti, per quam agit, vel conservat eam, aut etiam applicat ad agendum; sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum, cui tamen interdum formam non dat, per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum. Oportet igitur, quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium; agit enim in virtute omnium; et sicut agens infimum invenitur immediate activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum. . . . Sicut igitur non est inconveniens, quod una actio producatur ex aliquo agente et eius virtute, ita non est inconveniens, quod producatur idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque immediate, licet alio et alio modo. — Patet etiam, quod, si res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum, quod Deus illum producat, quia res naturalis non producit ipsum nisi virtute divina; neque est superfluum, si Deus per se ipsum potest omnes effectus producere, quod per quasdam alias causas producantur; non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc, quod aliorum causae essent; his enim duobus modis creaturae communiter omnes divinam similitudinem consequuntur. . . . Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet. — Patet autem, quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effectus totus attribuitur instrumento et principali agenti etiam totus. Vgl. 1, q. 105, a. 4. 5; 2, 1, q. 109, a. 1; De pot. q. 3, a. 7: Sic ergo *Deus est causa actionis cuiuslibet,* in quantum *dat virtutem agendi,* et in quantum *conservat eam,* et in quantum *applicat actioni,* et in quantum *eius virtute omnis alia virtus agit.* Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante *immediate* operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae. Ueber die Lehre des hl. Bonaventura vgl. *Ign. Jeiler,* S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali. Quaracchi 1897.

Die bisher erklärte Lehre vom concursus Dei muß, wie oben angedeutet wurde, auch auf den freien Willen des Menschen angewendet werden. Auch dieser ist ja in dem gleichen Umfange schlechthin bedingt und abhängig von Gott wie jede andere geschöpfliche Kraft. Dies wurde schon von den heiligen Vätern den Pelagianern gegenüber betont. Hier zeigt es sich nun aber auch in ganz vorzüglichem Maße, wie jenes göttliche Wirken und seine innere Beziehung zu den geschaffenen Kräften ein für die menschliche Vernunft unfaßbares und unergründliches Geheimniß ist. Das gilt insbesondere von der Frage, wie unter dem Einflusse der göttlichen Wirksamkeit die

Freiheit der menschlichen Willensthätigkeit gewahrt bleibe. Der Lehre der Thomisten, welche daran festhält, daß, wie bei den übrigen geschaffenen Kräften, so auch hier der göttliche concursus als eine der eigenen Thätigkeit des Willens (ursächlich) vorangehende Bewegung desselben (applicatio ad actum, impulsus ad agendum) von seiten Gottes zu denken sei (concursus *praevius*), steht in dieser Frage die Theorie der Molinisten entgegen. Sie faßt die Mitwirkung Gottes, wie bei den sonstigen geschöpflichen Thätigkeiten, so auch bei den freien Willensacten des Menschen als concursus *simultaneus* auf. Die Willensentschlüsse des Menschen sind hiernach das Product der beiden gleichzeitig je in ihrer Weise (als causa prima und secunda) mit- und nebeneinander wirkenden Factoren, des göttlichen Einflusses und des freien menschlichen Willens. Die göttliche Wirksamkeit erscheint hier als eine dem Willen des Menschen gewährte Beihülfe zu seiner Bewegung, nicht als eine eigentliche Verursachung derselben. Auf Gott ist die von den geschaffenen Kräften erzielte Wirkung ihren allgemeinsten, auf die geschöpfliche Ursache ihren besondern Seinsbestimmungen nach zurückzuführen.

Less., De perf. mor. div. XI, 4, 15: Suppono *concursum generalem* Dei nihil esse aliud quam benignam et suavem Dei cooperationem, qua singulis rebus accommodate ipsarum naturae cooperatur, una cum ipsis influendo immediate in eorum effectum. Etsi enim causae secundae sint sufficientes et totales in suo ordine, absolute tamen non sunt totales, sed quasi partiales, egentes adminiculo causae primae, ita ut ex causa prima et secunda una totalis et omnino integra causa, nullius alterius opis indiga, constituatur. . . . Ita quando Deus concurrit concursu generali cum causa secunda, non agit in illam, nec ullam praeviam motionem, impulsum vel determinationem illi imprimit, sed simul agit cum illa, ita ut utraque causa cum mutua dependentia immediate in effectum influat, non secus ac si causae partiales essent. Et quamvis Deus possit solus totum effectum producere, tamen quando cooperatur causae secundae, non adhibet tam fortem et plenum influxum, sed modicum et partialem, ut creaturae etiam in agendo suas partes relinquat. Sicut cum vir robustus iuvat puerum in onere portando, ita se accommodat, ita temperat suum auxilium, ut puer etiam aliquid conferat, sic ut oneris gestatio ab utroque partialiter procedat. . . . N. 17: Quare cum Deus concurrat, ut causa prima et maxime universalis, ei respondebit tamquam proprius effectus in re producta illa ratio, *quae maxime est universalis;* effectus enim universales attributione referendi sunt in causas universales causalitate. . . . Rationes vero particulares referendae sunt in causas secundas. . . . Itaque quod res illa, quae producta est, sit aliquid particeps esse et essentiae, et consequenter unitatis, veritatis, bonitatis, habet per se primo a causa prima, quod autem sit talis speciei vel generis potius quam alterius, per se primo habet a causa secunda. Ueber die thomistische Lehre vgl. *Gonet* l. c. disp. 5, a. 1; disp. 8, a. 1, § 3. v. Schäzler, Natur und Uebernatur (Mainz 1865) S. 62 ff.; Das Dogma von der Menschwerdung Gottes (Freiburg 1870) S. 428 ff. Feldner, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen. Graz 1890.

Ihre vorzüglichste Bedeutung besitzt die Frage des concursus divinus in ihrer Anwendung auf die Gnadenlehre. Näheres möge daher diesem spätern Abschnitte vorbehalten bleiben. Dort wird auch die Frage nach dem concursus Dei in Bezug auf die menschliche Sünde ins Auge gefaßt werden (§ 117).

Ueber den Deismus sowie über die gleichfalls die vorliegende Frage betreffenden Theorien des Occasionalismus (Malebranche), der sogen. „prästabilirten Harmonie" (Leibniz), vgl. Werner, Geschichte der apolog. und polem. Literatur V, 41 ff., und unten § 70, 3.

§ 70.

Die göttliche Weltregierung oder die Providenz Gottes. Die Lex aeterna. Die sittliche Ordnung. Die Existenz des Uebels in der Welt.

1. Gott hat die Welt um eines bestimmten Endzweckes willen erschaffen und sie im Schöpfungsacte durch die ihr verliehene Beschaffenheit auf diesen Endzweck hingeordnet. Diese Zwecksetzung war durch die absolute Vollkommenheit des göttlichen Wesens nothwendig gefordert. Gott konnte nicht zwecklos schaffen und ebensowenig um eines andern Zweckes willen als zu seiner eigenen Ehre oder zur Offenbarung seiner Wesensvollkommenheiten (§ 66). Wenn nun die Erhaltung der Welt eine stetige Fortsetzung der schöpferischen Thätigkeit Gottes ist (§ 69, 2), so ergibt sich aus der unwandelbaren Vollkommenheit des göttlichen Willens, daß Gott auch den gleichen Endzweck der Welt beständig wollen und an allem Geschaffenen, je in seiner Art, verwirklichen müsse. Diese Wirksamkeit Gottes, wodurch er alles Geschaffene zu dem von ihm gewollten Endzweck hinordnet und diesem Endzweck entsprechend seine Wesensvollkommenheiten an demselben offenbart, nennt man die göttliche Weltregierung oder Vorsehung (Providenz).

Wie die Erschaffung der Welt die Verwirklichung eines ewigen göttlichen Planes war (die Weltidee), so ist auch die göttliche Weltregierung, in ihren zeitlichen Wirkungen betrachtet, die Ausführung oder Offenbarung eines ewigen göttlichen Weltplanes (providentia vom hl. Thomas genannt), und dieser muß ebensowohl wie der Schöpfungsplan nicht bloß die Welt im ganzen (die sogen. generelle Providenz), sondern auch jedes einzelne Geschöpf umfassen (die specielle Providenz).

Vatic. Sess. 3, c. 1. Cat. Rom. l. c. (§ 69, 1). *S. Thom.* 1, q. 22, a. 1: Necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum, quod est in rebus, a Deo creatum est. ... In rebus autem creatis invenitur bonum non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas divina. ... Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis exsistens a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum et sic cuiuslibet sui effectus oportet rationem in ipso praeexsistere, ... necesse est, quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexsistat; ratio autem ordinandorum in finem proprie providentia est. ... Unde Boëthius 4 de Consol. pros. 6, paulo a princ., dicit quod *providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit.* Ibid. ad 2: Ad providentiae curam duo pertinent: scilicet ratio ordinis, quae dicitur *providentia,* et dispositio et

exsecutio ordinis, quae dicitur *gubernatio;* quorum primum est aeternum, secundum temporale. Vgl. q. 103, a. 5: Secundum eandem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum et causam earum, quia eiusdem est rem producere et ei perfectionem dare, quod ad gubernationem pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis. ... Unde sicut nihil potest esse, quod non sit a Deo ordinatum, ita nihil potest esse, quod eius gubernationi non subdatur. Patet hoc idem ex ratione finis. In tantum enim alicuius gubernatio se extendit, in quantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinae gubernationis est ipsa sua bonitas. ... Unde cum nihil esse possit, quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem, ... impossibile est, quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinae.

Ibid. q. 22, a. 2: Necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere non in *universali* tantum, sed etiam in *singulari.* Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicuius agentis aliquid provenire non ordinatum ad finem, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa praeter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia, quae habent quocumqe modo esse, ordinata esse a Deo in finem. Für Gott kann es demnach keine unvorhergesehenen oder zufälligen Ereignisse im Weltlaufe geben. Ibid. ad 1: Cum omnes causae particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causae universalis effugere. In quantum igitur aliquis effectus ordinem alicuius causae particularis effugit, dicitur esse casuale vel fortuitum respectu causae particularis; sed respectu causae universalis, a cuius ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum; sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis in quantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat. Vgl. unten n. 4.

2. In der Heiligen Schrift ist das Dogma von der göttlichen Providenz a) sehr oft direct bezeugt; es wird namentlich auch betont, daß sich die Fürsorge Gottes auf alles Geschaffene ohne Ausnahme erstrecke, auch auf das Einzelne und auf die geringsten Geschöpfe; daß aus ihrem Walten die Weisheit Gottes und seine Güte gegen die Menschen überall hervorleuchte. Durch den Hinweis auf die göttliche Vorsehung und Weltregierung sucht die Heilige Schrift, wie die Gottesfurcht, so auch das Vertrauen des Menschen, seine Geduld und seine Dankbarkeit gegen Gott zu beleben. Vor allem hat die Uebung des Gebetes den Glauben an die specielle Providenz zu ihrer Voraussetzung; das zeigt klar der Inhalt des sogen. „Gebetes des Herrn" (Matth. 6, 9).

b) Indirect lehrt die Heilige Schrift die göttliche Providenz und Weltleitung, indem sie ganz specielle Thatsachen, welche aus rein natürlichen oder zufälligen Ursachen hervorzugehen scheinen, dennoch auf Gottes Anordnung oder Zulassung zurückführt. Endlich ist die Offenbarung selbst sowie die

ganze Offenbarungsgeschichte ein unwidersprechlicher thatsächlicher Beweis für die Wahrheit der göttlichen Vorsehung, und zwar in dem kirchlichen Sinne einer auch den einzelnen Menschen und alle seine Lebensgeschicke umfassenden (speciellen) Providenz. Dasselbe gilt von allen der Menschheit von Gott dargebotenen natürlichen wie übernatürlichen Mitteln des Heils; sie bezwecken alle, wie die Führung des ganzen Geschlechtes zu dem von Gott gewollten Endziele, so auch das ewige Heil eines jeden Einzelnen in ganz specieller Weise (Sittengesetz, Gewissen, Kirche, Sacramente, Gnade u. s. f.).

a) Ps. 32, 18: Ecce oculi Domini super metuentes eum, et in eis, qui sperant super misericordia eius. (19) Ut eruat a morte animas eorum, et alat eos in fame. (20) Anima nostra sustinet Dominum, quoniam adiutor et protector noster est. Ps. 33, 16: Oculi Domini super iustos, et aures eius in preces eorum. (17) Vultus autem Domini super facientes mala, ut perdat de terra memoriam eorum. (18) Clamaverunt iusti, et Dominus exaudivit eos et ex omnibus tribulationibus eorum liberavit eos. (19) Iuxta est Dominus iis, qui tribulato sunt corde, et humiles spiritu salvabit. Spr. 16, 1: Hominis est animam praeparare, et Domini gubernare linguam. (9) Cor hominis disponit viam suam, sed Domini est dirigere gressus eius. 20, 24: A Domino diriguntur gressus viri; quis autem hominum intelligere potest viam suam? Weish. 6, 7: Exiguo enim conceditur misericordia; potentes autem potenter tormenta patientur. (8) Non enim subtrahet personam cuiusquam Deus, nec verebitur magnitudinem cuiusquam; quoniam pusillum et magnum ipse fecit, et aequaliter cura est illi de omnibus. 8, 1 (§ 69, 1); 11, 21: Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti. V. 25. 26 (§ 69, 1); 12, 13: Non enim est alius Deus quam tu, cui cura est de omnibus, ut ostendas, quoniam non iniuste iudicas iudicium. Jer. 10, 23. Matth. 6, 26: Respicite volatilia coeli, quoniam non serunt neque metunt neque congregant in horrea, et Pater vester coelestis pascit illa. Nonne vos magis pluris estis illis? (27) Quis autem vestrum cogitans potest adiicere ad staturam suam cubitum unum? (28) Et de vestimento quid solliciti estis? Considerate lilia agri, quomodo crescunt: non laborant neque nent. (29) Dico autem vobis: Quoniam nec Salomon in omni gloria sua coopertus est sicut unum ex istis. (30) Si autem foenum agri, quod hodie est et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit: quanto magis vos, modicae fidei? (31) Nolite ergo solliciti esse, dicentes: Quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur? (32) Haec enim omnia gentes inquirunt. Scit enim Pater vester, quia his omnibus indigetis. 10, 29: Nonne duo passeres asse veneunt? Et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro. (30) Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt. (31) Nolite ergo timere: multis passeribus meliores estis vos. Apg. 14, 15. 16; 17, 26. 27 (§ 26, 2 c). 1 Petr. 5, 6: Humiliamini igitur sub potenti manu Dei, ut vos exaltet in tempore visitationis. (7) Omnem sollicitudinem vestram proiicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis.

b) Vgl. z. B. 1 Mos. 45, 5: Nolite pavere, neque vobis durum esse videatur, quod *vendidistis* me in his regionibus; pro salute enim vestra *misit me Deus* ante vos in Aegyptum. 50, 20: Vos cogitastis de me malum, sed Deus vertit illud in bonum, ut exaltaret me, sicut in praesentiarum cernitis, et salvos faceret multos populos. 2 Mos. 9, 15: Nunc enim extendens

manum percutiam te et populum tuum peste peribisque de terra. (16) Idcirco autem posui te, ut ostendam in te fortitudinem meam, et narretur nomen meum in omni terra. Apg. 2, 23: Hunc (Christum) definito consilio et praescientia Dei traditum, per manus iniquorum affigentes interemistis. Röm. 9, 22. 23. Spr. 16, 33: Sortes mittuntur in sinum, sed a Domino temperantur.

3. Die heiligen Väter haben das Dogma von der göttlichen Providenz mit allem Nachdruck gegen die heidnischen Verirrungen des Polytheismus und Atheismus, gegen die Lehre von einem alle Dinge mit eiserner Nothwendigkeit umstrickenden Fatum, gegen den Aberglauben der Astrologie u. dgl. geltend gemacht. Sie betonen, daß die Leugnung der göttlichen Providenz ebenso wie der heidnische Atheismus der Sündhaftigkeit des Menschen entsprungen sei; daß mit dieser Leugnung der übernatürlichen Offenbarung und Heilsordnung, ja aller Religion und Sittlichkeit die Grundlage entzogen werde; daß dieselbe den Atheismus als nothwendige Consequenz einschließe, weil sie der Gottesidee, insbesondere der Idee Gottes als des Schöpfers der Welt, widerspreche. Der Glaube an die göttliche Vorsehung ist für den Menschen ebenso natürlich und naheliegend wie der Glaube an das Dasein Gottes. Auch kann er ihn ebensowenig entbehren wie jenen. Sobald er die Wahrheit verlassen, setzt er auch hier an deren Stelle die Wahngebilde des Irrthums oder des Aberglaubens.

Iren. l. c. III, 25, 1 (§ 69, 1); I, 6, 1: Quomodo autem et ignorabant vel angeli aut mundi fabricator primum Deum, quando in eius propriis essent et creaturae exsisterent eius et continerentur ab ipso? Invisibilis quidem poterat eis esse propter eminentiam; ignotus autem nequaquam, propter providentiam. *Tert.,* Adv. Marc. II, 24: Nemo enim te sustinebit improvidentiam ascribentem Deo ei, quem Deum non negans confiteris et providum. Haec enim illi propria divinitas constat. *Lact.,* De ira Dei 8: Si Deus nihil umquam boni tribuit, si colentium obsequio nullam gratiam refert, quid tam vanum, tam stultum, quam templa aedificare, sacrificia facere, dona conferre, rem familiarem minuere, ut nihil assequamur? C. 9: Quid repugnantius dici possit non video. Etenim si est Deus, utique providens est, ut Deus; nec aliter ei potest divinitas attribui, nisi et praeterita teneat et praesentia sciat et futura prospiciat. *Greg. Naz.,* Or. 16 bespricht die mannigfachen Irrthümer der heidnischen Weltanschauung und Wissenschaft in Bezug auf die Leitung der Welt. Vgl. auch *Chrys.* und *Theodoret.,* De providentia. *Ambr.,* De off. II, 13: Quis operator negligat operis sui curam? Quis deserat et destituat, quod ipse condendum putavit? Si iniuria est regere, nonne maior iniuria est fecisse; cum aliquid non fecisse nulla iniustitia sit, non curare quod feceris, summa inclementia? *Aug.,* In Ioan. tr. 37, 8: *Et nemo apprehendit eum, quia nondum venerat hora eius* (Ioan. 8, 20). Hoc item nonnulli cum audiunt, sub fato fuisse Dominum Christum credunt et dicunt: Ecce Christus habebat fatum. O si cor tuum non esset fatuum, non crederes fatum! Si fatum, sicut nonnulli intellexerunt, a fando dictum est, id est a loquendo, Verbum Dei quomodo habet fatum, quando in ipso Verbo omnia sunt, quae condita sunt? ... Ubi sunt fata? In coelo, inquis, in ordine et conversionibus siderum. Quomodo ergo fatum habet, per quem factum est coelum et sidera, cum tua voluntas, si recte sapias, transcendat et sidera? Ibid. n. 9: Audi,

stulte: *Nondum venerat hora eius*, non qua cogeretur mori, sed qua dignaretur occidi. ... Hanc ergo horam ille exspectabat, non fatalem, sed opportunam et voluntariam: ut prius omnia complerentur, quae ante passionem ipsius compleri oportebat. De util. cred. 16, 34: Si enim Dei providentia non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum.

Insbesondere bekämpft der hl. Augustinus den Aberglauben der Astrologie. Er bemerkt u. a., Jakob und Esau seien doch unter derselben Constellation geboren worden, und doch seien ihre Geschicke so durchaus voneinander verschieden gewesen. Und welche ursächliche Beziehung soll überhaupt zwischen den Gestirnen und der immateriellen Seele des Menschen obwalten können? Wenn aber die Astrologen in ihren Vorhersagungen zuweilen das Richtige treffen, so ist dies entweder einem glücklichen Zufall oder der Beihülfe der Dämonen zuzuschreiben, welche eine schärfere und umfassendere Erkenntniß besitzen als der Mensch, oder auch manches von den guten Engeln auf Gottes Geheiß erfahren, oder endlich das, was sie selbst zu thun vorhaben, ihren Adepten mittheilen können. De Gen. ad lit. II, 17; De divin. daemonum; Civ. V, 1—8. Vgl. c. 1: Causa ergo magnitudinis imperii Romani nec fortuita est nec fatalis, secundum eorum sententiam sive opinionem, qui ea dicunt esse fortuita, quae vel nullas causas habent vel non ex aliquo rationabili ordine venientes; et ea fatalia, quae praeter Dei et hominum voluntatem cuiusdam ordinis necessitate contingunt. Prorsus divina providentia regna constituuntur humana. Quae si propterea quisquam fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat. ... Sed illi, qui sine Dei voluntate decernere opinantur sidera quid agamus vel quid bonorum habeamus malorumve patiamur, ab auribus omnium repellendi sunt, non solum eorum, qui veram religionem tenent, sed qui deorum qualiumcumque, licet falsorum, volent esse cultores. Haec enim opinio quid aliud agit, nisi ut nullus omnino colatur aut rogetur Deus?

Den astrologischen und fatalistischen Aberglauben der Priscillianisten verurtheilte Papst Leo d. Gr. (Ep. 15. dogm. ad Turrib. n. 10—14). Auch in der neuern Zeit (seit dem 17. Jahrhundert) wurde das Dogma von der göttlichen Providenz vielfach von den christlichen Apologeten gegen die Einreden des Deismus und Rationalismus oder Naturalismus vertheidigt. Die betreffende Literatur siehe bei K. Werner, Gesch. der apolog. und polem. Liter. V.

Auch Malebranche trat der kirchlichen Lehre von der speciellen Providenz entgegen durch seine Theorie, daß Gott die Welt, sowohl die physische wie die geistige oder moralische, nach einigen wenigen allgemeinen Gesetzen, an welche er unwandelbar gebunden sei, leite und regiere. Im Widerspruch mit diesem seinem kosmologischen Grundprincip betrachtete er jedoch das Wunder als Product eines besondern göttlichen Wollens. Da er jedoch anderseits den geschaffenen Kräften als solchen jede eigene Wirksamkeit absprach, vielmehr jede Wirkung und Erscheinung auf geschöpflichem Gebiete direct und ausschließlich auf Gott zurückführte (Occasionalismus), so blieb für den Begriff des Wunders (als einer außerordentlichen, ausschließlich auf göttlicher Causalität beruhenden Erscheinung) kein Raum übrig. Hauptsächlich bekämpften seine Theorie Arnauld, Fenelon und Bossuet, indem sie die innern Widersprüche derselben aufdeckten und im einzelnen nachwiesen, wie der ganze christliche Supranaturalismus und alles sittlich-religiöse Leben (Freiheit, Sünde, Tugend, Gebet u. s. f.) durch dieselbe zerstört werde. Vgl. *Tournely*, Prael. theol. de opere sex dier. q. 4, a. 3. K. Werner a. a. O. V, 96.

4. Wie die Erschaffung der Welt die Verwirklichung eines ewigen göttlichen Gedankens und Willensentschlusses war, so ist auch die Regierung der Welt die zeitliche Offenbarung eines ewigen göttlichen Weltplanes (n. 1). Dieser Weltplan oder die ewig von Gott gedachte und gewollte Weltordnung wird auch das ewige Gesetz (lex aeterna) genannt. Dieser Name ist ein durchaus zutreffender, zunächst mit Rücksicht auf Gott selbst, sofern für ihn kraft der Unwandelbarkeit seines Willens die ewigen freien Rathschlüsse seiner Weisheit und Liebe gleichsam die Bedeutung einer unverbrüchlichen (von seinem Willen oder Wesen freilich nicht verschiedenen) Norm besitzen. Vor allem aber soll jener Name darauf hinweisen, daß alles Geschaffene als solches der göttlichen Weltordnung unbedingt unterworfen, daß der Schöpfer der Welt nothwendig auch der höchste Herr und Gebieter aller Geschöpfe sei.

Aus der absoluten Abhängigkeit alles Endlichen von Gott als seinem Schöpfer folgt dann ferner, daß kein Moment des geschöpflichen Seins und der geschöpflichen Selbstbethätigung von dieser souveränen Herrschaft Gottes ausgenommen sein könne. Der Mensch insbesondere ist seinem ganzen Wesen nach Gottes Eigenthum und in allen Verhältnissen und Beziehungen seines Lebens an die göttliche Weltordnung gebunden, d. h. Gott zum Gehorsame verpflichtet. Diese souveräne und allumfassende Herrschaft Gottes kann und darf durch keine geschöpfliche Macht beschränkt werden. Alle geschöpfliche Autorität und Herrschaft über den Menschen kann nur insofern berechtigt sein, als sie in der göttlichen Weltordnung sich gründet; an dieser besitzt sie die unverbrüchliche Norm ihrer Bethätigung, an dieser die unverletzlichen Schranken ihres Rechtes; die göttliche Weltordnung allein verleiht ihren Anordnungen die Kraft der sittlichen Verpflichtung.

Syll. prop. 3. 56. *Leo XIII.*, Encycl. *Diuturnum illud* (29. Iun. 1881). Encycl. *Immortale Dei* (1. Nov. 1885).

Esth. 13, 9: Domine, Domine, rex omnipotens, in ditione enim tua cuncta sunt posita. . . . (10) Tu fecisti coelum et terram et quidquid coeli ambitu continetur. (11) Dominus omnium es, nec est, qui resistat maiestati tuae. Offb. 19, 16: Et habet (Verbum) in vestimento et in femore suo scriptum: Rex regum et Dominus dominantium. 1 Tim. 6, 15. Spr. 8, 15: Per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt; (16) per me principes imperant et potentes decernunt iustitiam. Eccli. 17, 14: In unamquamque gentem praeposuit (Deus) rectorem. Weish. 6, 4: Quoniam data est a Domino potestas vobis (regibus) et virtus ab Altissimo, qui interrogabit opera vestra et cogitationes scrutabitur. Röm. 13, 1: Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit, non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Vgl. V. 2—5. 1 Petr. 2, 13 ff. Joh. 19, 11 (vgl. *Aug.*, In Ioan. tr. 116, 5).

Iren., Adv. haer. V, 24, 3: Cuius enim iussu homines nascuntur, huius iussu et reges constituuntur, apti his qui illo tempore ab ipsis regnantur. *Tert.*, Apol. 32, 33. *Aug.*, Civ. V, 21: Quae cum ita sint, non tribuamus dandi regni atque imperii potestatem, nisi Deo vero, qui dat felicitatem in

regno coelorum solis piis, regnum vero terrenum et piis et impiis, sicut ei placet, cui nihil iniuste placet.

Aug., C. Faust. XXII, 27: Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans. *S. Thom.* 2, 1, q. 91, a. 1: Manifestum est, supposito quod mundus divina providentia regatur, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur Prov. 8, inde est, quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam. Ibid. q. 93, a. 1: Sicut ratio divinae sapientiae, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae, ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum. Ibid. a. 4: Quaecumque ergo divinae gubernationi subduntur, subiiciuntur etiam legi aeternae. . . . Sic igitur legi aeternae subduntur omnia, quae sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia, sive sint necessaria; ea vero, quae pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi aeternae non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex aeterna. Ibid. a. 3: Prov. 8, 15 divina sapientia dicit: *Per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt.* Ratio autem divinae sapientiae est lex aeterna. . . . Ergo omnes leges a lege aeterna procedunt. . . . In omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos derivatur, sicut ratio eorum, quae sunt agenda in civitate, derivatur a rege per praeceptum in inferiores administratores. . . . Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est, quod omnes rationes gubernationis, quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur. . . . Unde omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum derivantur a lege aeterna; et propter hoc Augustinus dicit (De lib. arb. III, 6), quod *in temporali lege nihil est iustum ac legitimum, quod non ex lege aeterna homines sibi derivaverint.* Ibid. q. 95, a. 2: Sicut Augustinus dicit (De lib. arb. I, 5), *non videtur esse lex, quae iusta non fuerit:* unde in quantum habet de iustitia, in tantum habet de virtute legis. . . . Unde omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio. Ibid. q. 96, a. 4: Leges positae humanitus vel sunt iustae vel iniustae. Si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur. Vgl. 2, 2, q. 104, a. 4: Sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur divinae motioni, ita etiam quadam necessitate iustitiae omnes voluntates tenentur obedire divino imperio. Ibid. a. 5 ad 2: Deo subiicitur homo simpliciter quantum ad omnia et interiora et exteriora, et ideo in omnibus ei obedire tenetur. Vgl. Simar, Lehrb. der Moraltheol. (3. Aufl.) S. 57. 62.

5. Die Regierung der Welt ist ebensowenig wie die Erhaltung derselben ausschließlich ein Werk der göttlichen Allmacht; auch zur Verwirklichung der göttlichen Weltregierung oder des göttlichen Weltplanes sollen die geschaffenen Wesen und Kräfte je in ihrer Weise mit beitragen. Die ihnen von Gott hierzu verliehene Befähigung wird treffend eine Theilnahme derselben an dem

ewigen Gesetze (d. i. an der göttlichen Weltregierung) genannt. Als eine solche erscheint im Bereiche der vernunftlosen Geschöpfe der Inbegriff der physischen Naturgesetze mit den sich daraus ergebenden mannigfaltigen wechselseitigen Beziehungen der Dinge; im Bereiche der vernunftbegabten Wesen, der Menschheit insbesondere, der freie Wille, das natürliche Sittengesetz, die dem Menschen von Natur innewohnende Neigung zum Guten, das natürliche Verlangen seines Herzens nach Glückseligkeit und das Gewissen mit seinen leitenden und richterlichen Functionen; sodann auch alle dem Menschen von Gott verliehenen übernatürlichen sittlich-religiösen Erkenntnisse, Willensfähigkeiten und Antriebe.

Cat. Rom. P. I, c. 2, q. 22 (§ 69, 4). *S. Thom.* 2, 1, q. 93, a. 5: Sicut homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subiecto, ita etiam Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum; et ideo per hunc modum Deus dicitur praecipere toti naturae, secundum illud Ps. 148, 6: *Praeceptum posuit et non praeteribit.* Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturae legi aeternae subduntur. Unde aliquo modo creaturae irrationales subduntur legi aeternae, in quantum moventur a divina providentia; non autem per intellectum divini praecepti, sicut creaturae rationales. Ibid. a. 6: Duplex est modus, quo aliquid subditur legi aeternae, ut ex supra dictis patet: uno modo in quantum participatur lex aeterna per modum cognitionis, alio modo per modum actionis et passionis, in quantum participatur per modum interioris principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irrationales creaturae. Sed quia rationalis natura cum eo, quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium, in quantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur, quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, ... et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id, quod est consonum legi aeternae. ... Uterque tamen modus imperfectus quidem est et quodammodo corruptus in malis, in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum, et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior, quia et supra cognitionem naturalem boni superadditur eis cognitio fidei et sapientiae; et supra naturalem inclinationem ad bonum superadditur eis interius motivum gratiae et virtutis. Vgl. ibid. q. 91, a. 2; a. 4: Per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet, ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo.

6. Gott vollzieht demnach seinen ewigen Weltplan (die lex aeterna) an und in den Geschöpfen je in einer ihrem Wesen entsprechenden Weise. Die vernunftlosen Geschöpfe sind schlechthin an die physischen Naturgesetze gebunden, deren Wirksamkeit in der Naturordnung selbst objectiv gegeben ist. Sie erfüllen daher nothwendig, in der einen durch jene Gesetze bedingten Richtung, den höchsten Weltzweck.

Der Mensch ist vermöge seiner Vernunft und seines freien Willens befähigt und berufen, selbst auch an der göttlichen Weltregierung in seiner Weise theilzunehmen, sich selbst auch hinzuordnen und hinzustreben zu dem von Gott

gewollten höchsten Endzwecke seines Daseins. Die für ihn geltenden Lebensgesetze sind darum Willensgebote Gottes, nach welchen der Mensch seine Selbstbethätigung mit Freiheit bestimmen und ordnen soll. Diese ist sittlich gut, d. h. gottgefällig oder der Natur und dem Lebenszwecke des Menschen entsprechend, wenn sie mit jenen göttlichen Geboten oder Normen übereinstimmt. Die sittliche Ordnung ist demnach ein Moment der göttlichen Weltordnung; in dem Willen Gottes besitzt sie ihren letzten Grund, sowohl hinsichtlich ihres Inhaltes als auch in Bezug auf ihre Unverletzlichkeit und ihre verbindende Kraft.

S. Thom. 1, q. 103, a. 5 ad 2; 2, 1, q. 91, a. 2: Cum omnia, quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ... manifestum est, quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus vel fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem, et talis participatio legis aeternae in rationali creatura *lex naturalis* dicitur. Vgl. a. 1 (oben n. 4); a. 4 (n. 5). Wenn der Mensch den in dem (natürlichen bezw. übernatürlichen) Sittengesetze ihm geoffenbarten Absichten Gottes mit seinem freien Willen entspricht, so gelangt er zugleich zu der ihm bestimmten höchsten Vollendung und Glückseligkeit in Gott; dann erfüllt sich an ihm sowohl der primäre wie der secundäre Endzweck seines Daseins (§ 66, 4). Verharrt er aber endgültig (durch die Sünde) in der Auflehnung wider Gott, so wird der secundäre Zweck seines Daseins zwar nicht verwirklicht, wohl aber der primäre Endzweck desselben, den Gott um seiner selbst willen absolut wollen muß; auch dann bleibt der Mensch der göttlichen Weltordnung unterworfen und muß nun durch die an ihm vollzogene Bestrafung der Sünde dem höchsten Weltzwecke, der Verherrlichung Gottes, dienen.

Vgl. § 66. *Aug.*, De Gen. lib. imperf. 5, 25: Nam et vitiorum nostrorum non est auctor Deus; sed tamen ordinator est, cum eo loco peccatores constituit et ea perpeti cogit, quae merentur. Enchir. 11 (§ 67, 1); De spir. et lit. 33 (§ 47, 4); De lib. arb. III, 15, 44: Quia enim nemo superat leges omnipotentis creatoris, non sinitur anima non reddere debitum. Aut enim reddit bene utendo, quod accepit, aut reddit amittendo, quo bene uti noluit. Itaque si non reddit faciendo iustitiam, reddet patiendo miseriam; quia in utroque verbum illud debiti sonat. *S. Thom.* 1, q. 19, a. 6 (§ 47, 4); q. 103, a. 7. 8.

Auch durch mannigfaltige Wechselbeziehungen der Geschöpfe bringt Gott seinen Weltplan zur Ausführung, sowohl auf dem Gebiete des physischen wie auf dem des sittlichen und socialen Lebens. Vgl. oben n. 5. *S. Thom.* 1, q. 22, a. 3: Ad providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem et exsecutio huius ordinis, quae gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet, qui in suo intellectu habet rationem omnium etiam minimorum; et quascumque causas aliquibus effectibus praefecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione praehabuerit. Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinae providentiae, quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam

suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet. Vgl. q. 103, a. 6; C. Gent. III, 77 sqq. und oben § 69, 3.

7. Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß die göttliche Vorsehung und Weltregierung auch das in der Welt vorhandene Uebel mit ihren Anordnungen umfasse. Der Ursprung und die verschiedenen Arten des Uebels wurden früher bereits erläutert (§ 67, 1). Die Existenz oder die Zulassung desselben von seiten Gottes würde nur dann mit der Idee Gottes oder der göttlichen Providenz streiten, wenn der höchste Endzweck der Welt dadurch vereitelt würde. Dies ist jedoch nicht der Fall. Die sogen. physischen Uebel tragen entweder in irgend einer Weise mit bei zur Erhaltung oder Vervollkommnung des Weltganzen (des physischen Kosmos), oder Gott bedient sich ihrer, um an dem Menschen seine Wesensvollkommenheiten zu offenbaren, indem er ihn durch dieselben dem höchsten Endzwecke seines Daseins (der Verherrlichung Gottes) dienstbar erhalten oder auch sein ewiges Heil fördern will (mala *poenae*, mala *gratiae* vel *exercitationis*). Wie durch das moralische Uebel oder die Sünde der höchste und nothwendige Weltzweck nicht vereitelt werde, wurde oben bereits angedeutet (n. 6). Die wirkende Ursache desselben ist ausschließlich der freie Wille des Geschöpfes. Die Freiheit an sich ist eine geistig-sittliche Vollkommenheit, welche den Menschen zu einem hohen Grade natürlicher Gottähnlichkeit erhebt; sie ist darum eine Gottes würdige Schöpfung. Die Möglichkeit der Sünde, welche sie mit sich bringt, ist an sich noch kein Uebel und ist von Gott nicht direct oder um ihrer selbst willen gewollt; Gott mußte sie zulassen, wenn er dem Menschen (in seinem irdischen Prüfungszustande) die Möglichkeit sittlicher Selbstentscheidung gewähren wollte. Anderseits hat die göttliche Providenz zu allen Zeiten mit einem überfließenden Reichthum innerer und äußerer Gnaden dem Mißbrauche der Freiheit von seiten des Menschen, der Verwirklichung der Sünde, gewehrt, so daß wegen der Zulassung der Sünde der Heiligkeit und Liebe Gottes von der menschlichen Vernunft keine Makel angeheftet werden kann (§ 48, 2). Uebrigens muß daran erinnert werden, daß das Walten der göttlichen Vorsehung im ganzen wie im einzelnen für die geschöpfliche Vernunft ebensowenig begreiflich sein kann wie das Wesen Gottes und seine übrigen Wirksamkeiten; daß endlich den Glauben an die göttliche Vorsehung ebenso wie den Glauben an das Dasein Gottes nicht sowohl in der Erkenntniß des Menschen als vielmehr in der Sündhaftigkeit seines Herzens die verhängnißvollsten Gefahren bedrohen.

Aug., Enchir. 11, 14; Civ. XI, 23 (§ 67, 1); De vera rel. 23, 44: Neque de peccatis poenisque eius (hominis) animae efficitur, ut universitas ulla deformitate turpetur. Quia rationalis substantia, quae ab omni peccato munda est, Deo subiecta, subiectis sibi ceteris dominatur. Ea vero quae peccavit, ibi ordinata est, ubi esse tales decet, ut Deo conditore atque rectore universitatis decora sint omnia. Et est pulchritudo universae creaturae per haec tria inculpabilis, damnationem peccatorum, exercitationem iustorum, perfectionem beatorum. *S. Thom.*, C. Gent. III, 71: Divina (enim) gubernatio, qua Deus in rebus operatur, non excludit operationem causarum secundarum, sicut iam ostensum est (c. 70). Contingit autem provenire

defectum in effectu propter defectum causae secundae agentis, absque eo quod sit defectus in primo agente; sicut cum in effectu artificis, habentis perfecte artem, contingit aliquis defectus propter instrumenti defectum. ... Adhuc, multa bona sunt in rebus, quae, nisi mala essent, locum non haberent; sicut non esset patientia iustorum, si non esset malignitas persequentium; nec esset locus iustitiae vindicativae, si delicta non essent; in rebus etiam naturalibus non esset unius generatio, nisi esset alterius corruptio. Si ergo malum totaliter ab universitate rerum per divinam providentiam excluderetur, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui; quod esse non debet, quia virtuosius est bonum in bonitate, quam in malitia malum, sicut ex superioribus (c. 12) patet. Igitur non debet per divinam providentiam totaliter malum excludi a rebus. — Amplius, bonum totius praeeminet bono partis. Ad prudentem igitur gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto. ... Sed si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cuius pulchritudo ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgit, dum mala ex bonis deficientibus proveniunt, et tamen ex eis quaedam bona consequuntur ex providentia gubernantis, sicut et silentii interpositio facit cantilenam esse suavem. Vgl. 1, q. 49, a. 2; q. 22, a. 2 ad 2; 2, 1, q. 93, a. 2: *Legem aeternam* nullus potest cognoscere, *secundum quod in seipsa* est, nisi solus Deus et beati, qui Deum per essentiam vident; sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem vel maiorem vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit (De vera rel. 31). Ibid. ad 2: *Legem aeternam* etsi unusquisque cognoscat pro sua capacitate secundum modum praedictum, *nullus* tamen eam *comprehendere potest;* non enim totaliter manifestari potest per suos effectus. Et ideo non oportet quod quicumque cognoscit legem aeternam secundum modum praedictum, cognoscat totum ordinem rerum, quo omnia sunt ordinatissima.

§ 71.

Das Uebernatürliche als Gegenstand der schöpferischen und der providentiellen Wirksamkeit Gottes. Der Begriff des Uebernatürlichen. Die übernatürliche Weltordnung im allgemeinen.

1. Die Lehre und die Geschichte der göttlichen Offenbarung zeigen uns außer dem Wirken Gottes, welches die Erschaffung und Erhaltung der Welt und der natürlichen Weltordnung zum Gegenstande hat, einen hiervon wesentlich verschiedenen höhern Kreis göttlicher Thätigkeiten, welche die Erhebung der vernunftbegabten Geschöpfe zur unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens und der damit verbundenen himmlischen Glückseligkeit (visio beatifica) bezwecken. Indem Gott den Menschen (bezw. den reinen Geist) zu diesem Endziele berief, indem er ihm den Weg zur Anstrebung desselben anwies (das übernatürliche sittliche Leben) und die dazu nothwendigen Mittel und Kräfte darbot (die Gnade in ihren mannigfaltigen Formen),

verwirklichte er das, was in der kirchlichen Lehre die übernatürliche Weltordnung oder die Ordnung des übernatürlichen Heiles und der Gnade genannt wird.

S. Thom. 2, 2, q. 24, a. 3 ad 2: Gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis.

In den folgenden Abschnitten der Dogmatik wird im einzelnen dargelegt werden, durch welche schöpferischen und providentiellen Thätigkeiten Gott diese übernatürliche Ordnung verwirklicht und insbesondere auch der menschlichen Sünde gegenüber sie aufrecht erhalten habe. Hier ist zunächst nur der Begriff des Uebernatürlichen im allgemeinen zu erläutern. Dabei handelt es sich um göttliche Geheimnisse, welche nur durch die Offenbarung und den Glauben für den Menschen erkennbar sind; darum kann und darf auch die Erklärung jenes Begriffes nur der Lehre der Kirche entnommen werden.

2. Das Uebernatürliche im engern Sinne (supernaturale *per se* oder *quoad substantiam*) ist ein von Gott dem vernünftigen Geschöpfe verliehenes Gut (donum, eine Gabe oder Vollkommenheit), welches weder einen nothwendigen Bestandtheil seiner Natur (seines Wesens) bildet, noch auch jemals eine Wirkung seiner wesentlichen oder natürlichen Kräfte (bezw. irgend eines Geschöpfes) sein kann, dessen es auch an sich nicht bedarf, um seine natürliche Bestimmung und Vollendung (oder Glückseligkeit) erreichen zu können. Die Verleihung desselben ist mithin weder durch die Idee Gottes noch auch durch die Idee des betreffenden Geschöpfes gefordert (donum *naturae superadditum* et *indebitum*). Sie ist ein durchaus freies Geschenk der göttlichen Liebe. Auch ohne die übernatürlichen Güter oder Gaben würde das Geschöpf nicht an sich wesentlich unvollkommen oder die Idee desselben nur unvollständig realisirt sein; es wird vielmehr durch das Uebernatürliche über sich selbst (seine Natur oder sein Wesen) erhoben zu einer unvergleichlich höhern Verähnlichung mit Gott als diejenige, welche mit seinem Wesen an sich schon gegeben ist oder mit seinen natürlichen Kräften von ihm erlangt werden kann; ebenso auch zu einer unvergleichlich höhern Vollendung und Glückseligkeit in Gott als diejenige, auf welche es seinem Wesen nach hingeordnet ist, wonach es ein natürliches Verlangen empfindet und welche es mittelst seiner natürlichen geistigen Kräfte erkennen und erringen könnte. Solcher Art ist die himmlische Seligkeit der unmittelbaren Anschauung Gottes, und sind alle den Menschen (bezw. den reinen Geistern) für die Aufnahme in dieselbe in näherer oder entfernterer Weise disponirenden Gnaden des Urstandes und der Ordnung der Erlösung.

Für die nähere Erläuterung dieses Begriffes und die Anwendung desselben auf die einzelnen Arten der Gnade wird sich in den folgenden Abschnitten Gelegenheit bieten.

Ripalda, De Ente supernat. disp. I, sect. 3, n. 35: Supernaturale quoad substantiam est, cuius entitas seu substantia excedit omnem continentiam et exigentiam naturae. *Bellarm.,* De gratia primi hom. c. 5: Sciendum (tertio) multis modis dici aliquid *naturale*. *Primum* enim naturale dicitur id omne, quod habetur a nativitate. . . . Sed haec significatio ad quaestionem praesentem non pertinet, propterea quod naturale hoc modo acceptum non

opponitur supernaturali, cum tam naturalia quam supernaturalia possint haberi a nativitate, ut notum est. *Secundo* naturale dici potest id, quod est naturae consentaneum quodque eam non destruit, sed ornat ac perficit. Qua notione s. Augustinus lib. de spiritu et lit. c. 27 dictum esse docet ab Apostolo: *Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt* (Rom. 2, 14). Quia enim vitium est contra naturam, gratia vero sanat naturam, cum ex gratia lex impletur, naturaliter impleri non inepte dici potest. Ceterum de naturali hoc modo accepto nulla quaestio est, cum eiusmodi naturale non supernaturali, sed ei quod est contra naturam, opponatur et non solum iustitia originalis, sed etiam gratiae donum quodcumque et ipsa etiam vita aeterna hoc modo dicenda sit naturalis. *Tertio* dicitur naturale, quod tametsi donum sit gratuitum, tamen naturam iuvat ac perficit in operibus naturalibus, neque eam elevat ad opera ulla supernaturalia (das sogen. *praeter*naturale; siehe unten § 85). ... *Quarto* naturale vocatur, quod aut est pars naturae aut fluit a principiis naturae. Qua significatione corpus et anima, facultates quoque tum sentiendi, tum intelligendi et operationes, quae ab eisdem facultatibus exercentur, naturalia esse dicuntur. Atque haec est significatio, de qua hoc loco proprie disputamus, et naturali, hoc modo considerato, valde proprie opponitur supernaturale.

Den Begriff des Natürlichen im Gegensatze zum Uebernatürlichen bestimmt noch genauer *Tournely*, De gratia q. 2, a. 1: Naturale illud dicimus, quod vel est pars naturae vel fluit ex principiis naturae, atque debitum est secundum naturae exigentiam; sine quo manca illa foret et imperfecta; vel quod est rationi ac aequitati consentaneum, quodque Deus ex iustitia, bonitate, sapientia et providentia naturae denegare non potest.

Kleutgen, Theol. der Vorz. II, 6: „Damit also etwas im vollen Sinne des Wortes übernatürlich sei, muß es eine Wirkung Gottes sein, die über alle Kräfte der geschaffenen Natur erhaben ist: und dies ist das erste wesentliche Merkmal des Uebernatürlichen. Das zweite besteht darin, daß durch jene Wirkung Gottes dem Geschöpfe etwas verliehen wird, was über alle Ansprüche und Bedürfnisse der Natur, d. h. über alles, was erfordert wird, damit das Geschöpf in seiner Art vollkommen sei (super omnem exigentiam naturae), erhaben ist. ... Jede übernatürliche Gabe ist also im vollsten Sinne gratuita et indebita." S. 7: „Natürlich also wäre in Bezug auf den Menschen, was in dem Wesen des Menschen enthalten und folglich entweder unzertrennlich von demselben ist oder doch durch die Entwicklung der ihm eigenen Kräfte erlangt werden kann und erlangt werden muß, damit der Mensch nicht unvollkommen und elend sei. Uebernatürlich, was mit dem Wesen des Menschen nicht nothwendig verbunden ist, über alle seine Kräfte hinaus liegt und ihm eine Vollkommenheit mittheilt, die ihm nicht gebührt."

In welchem Sinne die natürlichen Gaben und Vollkommenheiten des Menschen dona *debita* genannt werden können, siehe *S. Thom.*, De ver. q. 23, a. 6 ad 3: Deus operatur in rebus naturalibus dupliciter: primo instituens naturas, secundo providens unicuique rei id, quod competit suae naturae. Et quia ratio iustitiae debitum requirit, ideo cum ipsas creaturas institui non sit aliquo modo debitum, sed voluntarium: prima operatio non habet rationem iustitiae, sed dependet ex simplici voluntate divina; nisi forte dicatur iustitiae rationem habere propter ordinem ipsius rei factae ad voluntatem divinam. Debitum enim est fieri omne quod Deus vult, ex hoc ipso quod Deus illud

vult. Sed ad hunc ordinem implendum sapientia dirigit, quasi prima regula. Sed in secunda operatione invenitur ratio debiti, non ex parte agentis, cum Deus nulli sit debitor, sed ex parte recipientis. Debitum enim est unicuique rei naturali, ut habeat ea, quae exigit sua natura tam in essentialibus quam in accidentalibus. Hoc autem debitum ex divina sapientia dependet, in quantum scilicet res naturalis debet esse talis, quod imitetur propriam ideam, quae est in mente divina. Et per hunc modum invenitur ipsa divina sapientia prima regula iustitiae naturalis. In omnibus autem divinis operationibus, quibus Deus creaturae aliquid supra debitum naturae impendit, utpote in muneribus gratiarum, idem modus iustitiae invenitur, qui in prima operatione est assignatus, quae naturas instituit. Vgl. 2, 1, q. 111, a. 1 ad 2.

3. Aus dem oben erklärten Begriffe des Uebernatürlichen ergibt sich, daß nur Gott selbst vermöge seiner schöpferischen Allmacht der Urheber (auctor oder causa *principalis*) desselben sein kann. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß Gott sich bei der Zutheilung der übernatürlichen Güter geschaffener Mittelursachen (causae *secundariae, instrumentales*) bedient (die heilige Menschheit Christi, die heiligen Sacramente u. s. f.), und daß er mittels der einen übernatürlichen Gabe (der Gnade) das Geschöpf befähigt, auch seinerseits zur Erlangung anderer übernatürlicher Güter mitzuwirken (causa *moralis, meritoria*). Wenn ferner die Ehre Gottes und (secundär) das Heil der Geschöpfe den Endzweck der Erschaffung der Welt und der natürlichen Weltordnung bildet, so gilt das Gleiche auch in noch höherem Sinne von der übernatürlichen Ordnung; und wenn die Güte oder Liebe Gottes gegen alle endlichen Wesen der Beweggrund seiner schöpferischen Thätigkeit war, so hat er diese Liebe in ganz besonderer Weise den vernunftbegabten Geschöpfen durch Zutheilung der übernatürlichen Güter bewiesen.

Eph. 1, 3: Benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in coelestibus in Christo. V. 5: Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum secundum propositum voluntatis suae, (6) in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo. 2, 4: Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam, qua dilexit nos, (5) et cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo (cuius gratia estis salvati), (6) et conresuscitavit et consedere fecit in coelestibus in Christo Iesu, (7) ut ostenderet in saeculis supervenientibus abundantes divitias gratiae suae in bonitate super nos in Christo Iesu. 2 Petr. 1, 4: Per quem (Christum) maxima et pretiosa nobis promissa donavit (Deus), ut per haec efficiamini divinae consortes naturae. Vgl. Trid. Sess. 6, c. 7 (§ 114, 2).

S. Thom. 2, 1, q. 112, a. 1: Nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet, quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est, quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est, quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est, quod aliquid igniat nisi solus ignis. Ibid. ad 1: Humanitas Christi est sicut *quoddam*

organum Divinitatis eius, ut Damascenus dicit (De orth. f. III, 15). Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis. Et ideo humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute divinitatis adiunctae, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares. Ibid. ad 2: Sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam virtute divina principaliter operante, ita etiam in sacramentis novae legis, quae derivantur a Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritus Sancti in sacramentis operantis, secundum illud Ioan. 3, 6: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.* 2, 1, q. 110, a. 1: Patet igitur quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectioni aeternae coaeternum (oben S. 196). Et secundum huiusmodi boni differentiam differens consideratur dilectio Dei ad creaturam: una quidem communis, secundum quam *diligit omnia quae sunt*, ut dicitur Sap. 11, secundum quam esse naturale rebus creatis largitur; alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae ad participationem divini boni; et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse. Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens.

Wenngleich die übernatürliche Wirksamkeit Gottes sich an den vernunftbegabten Geschöpfen zunächst und um ihrer selbst willen bethätigt, so war und ist doch auch die bewußtlose Natur in mannigfacher Weise von Gott der übernatürlichen Ordnung (als werkzeugliches Mittel) eingefügt und insofern ihrer Segnungen mit theilhaftig. Vgl. § 85. 141.

Es ist ferner klar, daß, wenn Gott das Geschöpf auf ein übernatürliches Endziel hingeordnet hat, die Erwählung und Anstrebung desselben nicht mehr der Willkür des Geschöpfes anheimgegeben sein kann. Die übernatürliche Weltordnung besitzt vielmehr für das Geschöpf den Charakter eines unverbrüchlichen, alle Momente seines Lebens umfassenden göttlichen Gesetzes; das übernatürliche Endziel ist fortan der alleinige höchste Endzweck seines Daseins, und darum auch die höchste, über den sittlichen Werth seiner freien Selbstbethätigung entscheidende Norm. Vgl. § 83. 91. Scheeben, Dogmatik II, 425.

4. Uebernatürlich im weitern Sinne (supernaturale *per accidens* oder *quoad modum*) nennt man solche Gaben oder Wirkungen Gottes an den Geschöpfen, die zwar in dem gegebenen Falle oder unter den vorliegenden Umständen nur eine unmittelbare oder außerordentliche Wirkung der göttlichen Allmacht sein können, welche aber an sich (oder ihrem wesentlichen Inhalte nach betrachtet) das Wesen der geschaffenen Dinge nicht überragen und unter andern Umständen auch wohl durch die natürlichen Kräfte des Geschöpfes hervorgebracht werden könnten. Dieser Begriff des Uebernatürlichen findet namentlich auf dem Gebiete der Wunder vielfache Anwendung.

Ripalda l. c.: Supernaturale quoad modum est, quod secundum entitatem continetur inter vires aut exigentiam naturae; secundum modum vero quo

producitur seu acquiritur, universam naturam excedit, ut restitutio visus amissi, instantanea recuperatio salutis et alia huius generis. Ibid. sect. 4, n. 26: . . . ad supernaturalitatem quoad modum requiri, ut acquisitio seu productio rei non solum eius creaturae, cui res acquiritur seu producitur, sed naturae etiam universae facultatem et exigentiam vincat. . . . Quia alias calor in aqua productus, cogitatio honesta amicorum admonitione parta, salus medicorum industria acquisita et alia huius generis bona essent supernaturalia quoad modum, quia subiecti, cui inhaerent, industriam et debitum excedunt. Igitur non subiecti solum, sed totius universim naturae vires et exigentiam transcendat necesse est modus productionis, qui ad supernaturalia quoad modum est necessarius. Vgl. *Bellarm.* l. c. Kleutgen a. a. O. S. 5. Scheeben, Natur und Gnade § 1 ff. Dogmatik II, 240.

Jedes Wunder ist seinem Begriffe nach etwas Uebernatürliches im weitern Sinne (supern. *quoad modum*), weil es eine unmittelbare (außerordentliche) Wirkung der göttlichen Allmacht ist und nicht durch geschöpfliche Kräfte hervorgebracht werden kann; die wunderbare Wirkung kann aber auch ein Uebernatürliches im engern Sinne (supern. *quoad substantiam*) sein (z. B. die wunderbare Bekehrung des Saulus, Apg. 9, 3 ff., die jungfräuliche Empfängniß und Geburt Christi). Umgekehrt wird nicht jedes Uebernatürliche als ein Wunder bezeichnet, weil nicht jedes eine außerordentliche Wirkung der göttlichen Allmacht ist oder eine solche, welche eine Ausnahme bildete von der von Gott ein für allemal festgestellten Weltordnung. Vieles Uebernatürliche gehört vielmehr als ein wesentliches (regelmäßig eintretendes) Moment zu der ständigen übernatürlichen Weltordnung (z. B. die Wirksamkeit der heiligen Sacramente, die Transsubstantiation).

Aus den bisherigen Erörterungen über die göttliche Providenz (§ 70. 71) ergibt sich, in welchem Sinne die üblichen Unterscheidungen einer providentia *generalis, specialis* oder *specialissima*, einer prov. *ordinaria* vel *extraordinaria* seu *miraculosa*, einer prov. *naturalis* und *gratiosa* seu *supernaturalis* zu verstehen seien. Sie beziehen sich auf den Umfang oder die Art der von der göttlichen Vorsehung hervorgebrachten Wirkungen.

Zweites Kapitel.

Die einzelnen Reiche der Schöpfung im besondern.

Erster Abschnitt.

Die reinen Geister.

Erster Artikel.

Das Dasein und die natürlichen Vollkommenheiten der reinen Geister.

§ 72.

Name, Existenz und Ursprung der reinen Geister.

1. Sowohl in der Heiligen Schrift als auch in der Lehre der Kirche werden die Glieder eines über die materielle Welt und den Menschen erhabenen unsichtbaren Reiches der Schöpfung am häufigsten mit dem gemeinsamen Namen Engel (Angeli, Boten, d. i. Werkzeuge der göttlichen Vorsehung) bezeichnet. In der Heiligen Schrift werden sie auch Geister, Himmelsbewohner, himmlische Heerscharen, Heilige, Söhne Gottes, Wächter genannt.

Symb. Nic.-Const.: Credo in unum Deum ... factorem coeli et terrae, visibilium omnium et *invisibilium*. Later. IV, c. 1 (§ 63, 1). Vatic. Sess. 3, c. 1 (§ 65, 1).

Aug., Enarr. in Ps. 103. Serm. 1, n. 15: Angelus enim *officii* nomen est, non *naturae*. Quaeris nomen huius naturae, Spiritus est; quaeris officium, Angelus est. Ex eo quod est, Spiritus est; ex eo quod agit, Angelus est. Aehnlich bereits *Orig.*, C. Cels. V, 4 u. a. Dasselbe gilt auch von dem bei Dan. 4, 10 ff. sich findenden Namen: Wächter (d. i. der den Thron Gottes umgebende Hofstaat; vgl. Dan. 7, 10). Im engern Sinne dient der Name Angelus zur Bezeichnung einer einzelnen Klasse (und zwar der niedersten) der im Himmel vollendeten reinen Geister (siehe unten § 77). Vgl. P. Scholz, Handb. der Theol. des A. T. II, 30. H. Zschokke, Theol. der Proph. des A. B. S. 244.

Wie im folgenden darzulegen sein wird, sind die Engel nach der Lehre der Kirche von Gott erschaffene, rein geistige und als solche für sich seiende Wesen oder persönliche Geister.

2. Die Existenz der Engel ist in der Heiligen Schrift aufs deutlichste bezeugt. Im Alten wie im Neuen Testamente finden sich zahlreiche Berichte über Erscheinungen und Thätigkeiten einzelner Engel sowie allgemeine Belehrungen über ihr Verhältniß zu Gott und den Menschen. Demgemäß bildete das Dasein der Engel auch von Anfang an eine ausdrückliche Lehre der Kirche, ebenso der Satz, daß sie von Gott erschaffene Wesen seien.

Symb. Nic.-Const. Later. IV, c. 1. Vatic. Sess. 3, c. 1 (siehe n. 1). Schon die älteſten Bücher des Alten Teſtamentes enthalten vielfache Berichte über Erſcheinungen und Thätigkeiten der Engel (z. B. 1 Moſ. 3, 24; K. 16. 18. 19; 28, 12. 2 Moſ. 23, 20. 3 Kön. 22, 19 ff. Job 1, 6 u. ſ. f. Vgl. unten § 74). Dennoch wollten moderne Rationaliſten behaupten, die Juden hätten die Lehre von den Engeln erſt zur Zeit des Exils von den Chaldäern und Perſern entlehnt.

Ueber 1 Moſ. 1, 1 ſiehe unten n. 3. Kol. 1, 16: Quoniam in ipso (Filio) condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates, omnia per ipsum et in ipso (εἰς αὐτόν) creata sunt. Andere Beweisſtellen ſiehe in den folgenden Paragraphen.

Clem. Rom., 1 Cor. 34: „Laßt uns dem Willen Gottes uns unterwerfen und das ganze Heer der Engel emſig betrachten, wie ſie, ihn umgebend, ſeinem Willen huldigen.“ *Orig.*, De princ. praef. n. 10: Est etiam illud in ecclesiastica praedicatione, esse Angelos Dei quosdam et virtutes bonas, qui ei ministrant ad salutem hominum consummandum; sed quando isti creati sint vel quales aut quomodo sint, non satis in manifesto designatur. Der hl. Irenäus hebt öfters die Gegenſätze hervor, welche zwiſchen der kirchlichen Engellehre und der gnoſtiſchen Lehre von den Aeonen (als unerſchaffenen Mittelweſen) obwalten. Vgl. z. B. Adv. haer. II, 2, 1: Qui autem ab Angelis mundum dicunt fabricatum vel ab alio quodam mundi fabricatore praeter sententiam eius, qui super omnia Pater est, primo quidem ex hoc ipso peccant, praeter voluntatem primi Dei talem et tantam conditionem Angelos fecisse dicentes, quasi efficaciores sint Angeli quam Deus, aut rursus quasi ille negligens sit aut minor exsistens aut nullam curam habens eorum, quae in propriis ipsius fiant; . . . hoc autem ne homini quidem sollerti applicet quis, quanto magis Deo? Vgl. ibid. n. 2—4. *Aug.*, Enarr. in Ps. 103 l. c.: Esse Angelos novimus ex fide et multis apparuisse scriptum legimus et tenemus, nec inde dubitare fas nobis est.

Das Daſein reiner Geiſter kann nicht philoſophiſch erwieſen werden. Ihre thatſächliche Exiſtenz würde auch aus ihren etwa in die menſchliche Erfahrung fallenden Thätigkeiten nicht mit Gewißheit erſchloſſen werden können (ſolche könnten ja immerhin auf Gott, auf abgeſchiedene Menſchenſeelen oder irgend eine nicht wahrnehmbare materielle Urſache oder Naturkraft zurückgeführt werden). Ebenſowenig kann die Vernunft beweiſen, daß es reine Geiſter geben müſſe, weil etwa die Idee Gottes oder die Vollkommenheit der Welt es ſo fordere. Freilich läßt ſich darthun, daß die Exiſtenz derſelben die Vollkommenheit des Weltganzen weſentlich erhöhen würde; jedoch iſt von dieſer Grundlage aus noch kein bündiger Schluß auf ihr wirkliches Daſein möglich. Ueberdies aber lehren Vernunft und Glaube, daß Gott die Welt auch in Bezug auf die ihr zu verleihende Vollendung mit Freiheit erſchaffen habe (§ 65). Alle Beweiſe der genannten Art ſind daher bloße Congruenzbeweiſe.

S. Thom. 1, q. 50, a. 1: Necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod praecipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum, sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem. . . . Unde ad perfectionem universi requiritur, quod sint aliquae creaturae intellectuales.

Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicuius virtutis corporeae; quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse est ponere, ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura. C. Gent. II, 46, 91: Si ex aliquibus duobus invenitur aliquod compositum et alterum eorum invenitur per se, quod est minus perfectum, et alterum, quod est magis perfectum et minus reliquo indigens, per se invenitur. Invenitur autem aliqua substantia composita ex substantia intellectuali et corpore, ut ex praemissis (c. 68) patet; corpus autem invenitur per se, sicut patet in omnibus corporibus inanimatis. Multo igitur fortius inveniuntur substantiae intellectuales corporibus non unitae. Vgl. *Bonav.*, Brevil. P. II, c. 6.

Die Existenz der Engel leugneten die Sadducäer vermöge ihrer materialistischen Weltanschauung (mit welcher sie immerhin, ähnlich den Epikuräern, den Glauben an einen außerweltlichen Gott zu verbinden wußten. Vgl. Apg. 23, 8: Sadducaei enim dicunt non esse resurrectionem neque Angelum neque spiritum; Pharisaei autem utraque confitentur. *Flav. Ios.*, Antiqq. XVIII, 1, 4). Ihnen folgten die Materialisten und Sensualisten aller Zeiten. Von ihnen gilt *S. Thom.* 1, q. 50, a. 1: Antiqui autem, ignorantes vim intelligendi et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo, nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt, quod nullum ens esset nisi corpus. Moderne Rationalisten verstiegen sich zu der Behauptung, unter den Engeln, wovon die Heilige Schrift redet, seien personificirte menschliche Tugenden, wie unter den Teufeln personificirte Leidenschaften zu verstehen (siehe unten § 76). Es wird sich aus allen im weitern Verlaufe dieser Erörterungen anzuführenden Schriftstellen ergeben, wie sehr diese Behauptung dem thatsächlichen Inhalt der Offenbarung widerspricht; wie die reinen Geister überall als persönliche, vom Menschen verschiedene Wesen erscheinen. Es würde auch schon genügen, auf die eine Stelle Matth. 22, 30 (In resurrectione enim neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei in coelo) zu verweisen.

3. In Bezug auf den Zeitpunkt der Erschaffung der Engel ist unbedingt als feierlich entschiedenes Dogma festzuhalten, daß sie wie alles Endliche im Anfange dieses Weltlaufes ins Dasein getreten seien (§ 64, 1). Hinsichtlich der nähern Erklärung dieses Satzes stimmen die heiligen Väter nicht überein. Mit dem hl. Gregor von Nazianz (Or. 2) nehmen die meisten griechischen und auch einzelne lateinische Väter an, die Engel seien an erster Stelle, vor der materiellen Welt, von Gott erschaffen worden, entsprechend ihrer erhabenen geistigen Natur. Andere lehrten, sie seien gleichzeitig mit der materiellen Welt (der Urmaterie) ins Dasein gerufen worden. In der Lehrentscheidung des vierten Lateranconcils (§ 63, 1) wurde dieser Satz zwar nicht als Dogma definirt, wohl aber als eine (bekannte) kirchliche Lehre (nebenbei) erwähnt. Seitdem hat auch die kirchliche Wissenschaft denselben stets als eine solche festgehalten.

Das vierte Lateranconcil verfolgte die Absicht, dem gnostisch-manichäischen Dualismus der Albigenser u. a. das katholische Dogma entgegenzustellen, daß sowohl die geistigen wie auch die materiellen Wesen von dem einen Gott erschaffen worden seien, und kein Theil derselben ewig existirt habe oder einem andern Princip

sein Dasein verdanke. Das „simul“ gehört darum nach der Ansicht der meisten Theologen nicht zur Substanz der dogmatischen Definition (§ 10, 5). Vgl. *Melch. Can.*, Loci theol. V, 5, q. 4: At enim ut explicaret Synodus, id quod fides catholica tenet, Deum esse creatorem omnium visibilium et invisibilium, adiecit: corporalium et incorporalium. Quas particulas exponendi, non definiendi gratia adiectas esse constat. Ac quemadmodum Concilium sumpsit id, quod et verum et longe longeque plurimum probabile erat, Angelos ut invisibiles, ita quoque incorporeos esse; sic forte et illud accepit, Angelos et mundum simul esse congenitos. Non enim eo temporis hoc agebatur, ut Gregorii Nazianceni et aliorum hunc sequentium opinio damnaretur. Nec ego tamen is sum, qui opinationem hanc tueri in praesentia velim. Non enim dubito eam hoc sane tempore temere et inconsiderate, ne quid praeterea dicam, defendi. Der hl. Thomas lehrt (Opusc. 23), das Concil habe mit jenem Ausdruck die origenistische Anschauung, als ob die materielle Welt nicht zu der ursprünglichen göttlichen Schöpfungsidee gehört habe, ihre Erschaffung vielmehr durch die Sünde der Geister erst veranlaßt worden sei (ac si corporales creaturae non fuerint ex principali Dei intentione productae, quia bonum est eas esse, sed solum ad puniendum peccatum spiritualium creaturarum), zurückweisen wollen. Er selbst hielt auch später noch in seiner Summa theol. die Annahme, daß die Engel zugleich mit der materiellen Welt erschaffen worden seien, für die wahrscheinlichere Meinung, so jedoch, daß er auch die Ansicht des hl. Gregor von Nazianz nicht als irrig bezeichnen mochte. Vgl. 1, q. 61, a. 3: Circa hoc invenitur duplex sanctorum doctorum sententia. Illa tamen probabilior videtur, quod Angeli simul cum creatura corporea sunt creati. Angeli enim sunt quaedam pars universi; non enim constituunt per se unum universum; sed tam ipsi quam creatura corporea in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturae ad aliam. Ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata. Non est igitur probabile quod Deus, *cuius perfecta sunt opera*, ut dicitur Deut. 32, 4, creaturam angelicam seorsum ante alias creaturas creaverit.

Einige hoben wieder hervor, der Ausdruck „simul“ (Later. IV.) könne auch im weitern Sinne, von derselben Schöpfungsepoche, verstanden werden. *Estius*, II Sent. d. 2, § 4: Ad id vero, quod ex Lateranensi Concilio affertur, quidam respondent ea dictione *„simul“* non esse significatum idem instans creationis utriusque substantiae, sed idem tempus suam quandam habens latitudinem, quomodo quae eodem die, et interdum quae eodem anno fiunt, simul facta dicuntur.

Durch 1 Mos. 1, 1 ist obige Frage schon darum nicht entschieden, weil nach dem sonstigen Sprachgebrauche der Heiligen Schrift mit den beiden Ausdrücken „coelum et terra“ diese sichtbare Welt bezeichnet wird. (Siehe oben § 63, 2. Vgl. insbesondere Ps. 101, 26. 27: Ipsi [coeli] *peribunt.*) Daher wurde es auch stets mindestens als zweifelhaft betrachtet, ob der Ausdruck „coelum“ von den Engeln zu verstehen sei, oder ob sie etwa unter demselben implicite mitgedacht seien. Vgl. z. B. *Aug.*, C. adv. Leg. et Proph. I, 10, 13: Sive ergo prius nomine coeli et terrae ... materies ipsa informis significata est rerum notarum appellationibus; ... sive per coelum et terram generaliter prius insinuata sit spiritalis corporalisque natura, sive aliquid aliud, quod hic salva fidei regula intelligi potest: Deum tamen verum et summum et bonum fecisse cuncta, quae cernimus et quae meliora non cernimus, ... dubitare fas non est. Ein-

zelne Väter (*Chrysost.*, Hom. in Gen. 2, 2. *Theodor.*, In Gen. 9, 2) lehren bestimmt, die Erschaffung der Engel werde von Moses nicht erwähnt. Vgl. *S. Thom.* l. c. a. 1 ad 1; q. 65, a. 3.

Vgl. *Est.* l. c. *Suar.*, De opif. sex dier. I, 6: Sine ulla dubitatione dicendum est primo Moysem nomine coeli non significasse solos Angelos. ... Secundo dico, quamvis expresse Moyses non narraverit per illa verba Angelorum creationem, nihilominus non omnino eam praetermisisse, sed implicite sub nomine coeli ... comprehendisse totum coeli ornatum, qui magna ex parte in habitatoribus eius seu coelicolis, qui sunt Angeli, consistit. *Petav.*, De opif. sex dier. I, Prooem. n. 4: Ac rerum a Deo creatarum solas illas, quae sub sensus cadunt, a Moyse descriptas esse, quamquam nonnulli secus iudicant, verior est opinio. Ibid. c. 2, 9: Superest igitur, ut coelum hoc loco non aliud sit, quam quod videtur a nobis et coelum proprie nuncupatur. Ueber Eccli. 18, 1 siehe oben § 63, 2. Zahlreiche patristische Zeugnisse über die vorliegende Frage siehe bei *Petav.*, De Angelis I, 15.

Ueber den Ort, an welchem die Engel zum Dasein gelangt sind, findet sich weder in der Heiligen Schrift noch in der Tradition irgend eine Andeutung. Daß sie, als endliche Wesen, vom ersten Augenblicke an auch hinsichtlich ihrer etwaigen Beziehungen zum Raume irgendwie begrenzt (einörtlich) waren, kann wohl nicht bezweifelt werden (siehe § 77); ebenso wird man aus dem oben entwickelten Glaubenssatze von der gleichzeitigen Erschaffung der Engel und der materiellen Welt schließen müssen, daß die Engel zugleich mit der von Gott ihnen bestimmten Oertlichkeit erschaffen wurden. Vgl. *Est.* l. c. § 5, 6. Daß sie im Himmel (dem Orte der seligen Anschauung Gottes, freilich zunächst ohne jener Anschauung sich zu erfreuen) erschaffen worden seien, glaubten die Scholastiker theils aus der Erhabenheit der angelischen Natur und ihrer Bestimmung theils aus einzelnen Schriftstellen (Is. 14, 12. Luc. 10, 18. Apok. K. 12) erschließen zu können; ebenso daß sie in natürlicher Vollkommenheit und Glückseligkeit erschaffen wurden (siehe unten § 74, 2).

S. Thom. 1, q. 61, a. 4: Ex creaturis corporalibus et spiritualibus unum universum constituitur. Unde sic creatae sunt spirituales creaturae, quod ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent et toti creaturae corporali praesident. Unde conveniens fuit, quod Angeli in supremo corpore crearentur, tamquam toti naturae corporeae praesidentes, sive id dicatur coelum empyreum, sive qualitercumque nominetur.

4. Aus der Heiligen Schrift erhellt, daß Gott die Engel in sehr großer Zahl erschaffen habe. Sie redet oft von Tausenden und Millionen, welche den Thron Gottes umgeben oder ihm dienen u. dgl. Sie nennt mit Bezug hierauf Jehovah den Herrn der Heerscharen (Ps. 88, 8. 9; 148, 2 u. a.). Zu einer nähern Bestimmung bietet die Offenbarung keinen Anhaltspunkt dar.

5 Mos. 33, 2: Apparuit (Dominus) de monte Pharan et cum eo sanctorum millia. Dan. 7, 10: Millia millium ministrabant ei et decies millies centena millia assistebant ei. Apok. 5, 11: Et vidi, et audivi vocem Angelorum multorum in circuitu throni, et animalium et seniorum, et erat numerus eorum millia millium. Vgl. Matth. 26, 53. Hebr. 12, 22 (§ 75, 1) u. a. St.

S. Thom. 1, q. 50, a. 3: Dicendum est, quod etiam Angeli, secundum quod sunt immateriales substantiae, in quadam multitudine maxima sunt,

omnem materialem multitudinem excedentes. Et hoc est, quod dicit *Dionys.*, Coel. hier. c. 14: „Multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam et constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem.“ Et huius ratio est, quia cum perfectio universi sit illud, quod praecipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in maiori excessu sunt creata a Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus incorporeis secundum multitudinem. . . . Unde rationabile est, quod substantiae immateriales excedant secundum multitudinem substantias materiales quasi incomparabiliter. Ueber die Meinung einzelner Väter (Hilar., Ambr., Greg. v. Nyssa, Cyrill. v. Jeruſ. u. a.), daß die Zahl der Engel neunundneunzigmal ſo groß ſei als die der Menſchen (nach Matth. 18, 12), vgl. *Petav.*, De Angelis I, 14, 8 sqq.

§ 73.

Körperloſigkeit und Unſterblichkeit der reinen Geiſter.

1. Die Engel ſind rein geiſtige, d. h. immaterielle und körperloſe Weſen. Sie ſind nicht wie die menſchliche Seele von Natur mit einem materiellen Leibe verbunden. Daß ſie geiſtiger (immaterieller) Natur ſeien, lehrt die Heilige Schrift aufs beſtimmteſte durch die ihnen beigelegten Namen, und indem ſie ihnen die geiſtigen Thätigkeiten des Erkennens und Wollens zuſchreibt. Nicht minder iſt dieſe Seite des Dogmas von der Kirche ausdrücklich definirt.

Later. IV, l. c. Vatic. l. c. (§ 72, 1). Cat. Rom. P. I, c. 2, q. 17 (ſiehe unten § 75, 1). Die bezüglichen Schriftſtellen ſiehe § 74, 2. *Aug.*, Enarr. in Ps. 103 l. c. *S. Thom.* 1, q. 50, a. 1 (§ 72, 1).

Der zweite Theil der obigen Theſis, daß die Engel von Natur ſchlechthin körperlos ſeien, iſt zwar nicht ex professo von der Kirche definirt, wohl aber von dem zweiten Nicäniſchen Concil nebenbei ausgeſprochen worden. Auch in der Definition des vierten Lateranconcils über den Urſprung der drei Reiche des Endlichen wird, insbeſondere durch die Bezeichnung der menſchlichen Natur als einer natura *communis* ex corpore et spiritu constituta, im Gegenſatze zu der zuvor erwähnten geiſtigen Natur der Engel und der materiellen Körperwelt, die Körperloſigkeit der Engel als feſtſtehende Wahrheit vorausgeſetzt. Seitdem hat auch die kirchliche Wiſſenſchaft dieſen Satz ſtets feſtgehalten und die Leugnung desſelben mit der Cenſur der Temerität belegt. Derſelbe iſt jetzt wohl mindeſtens als sententia *fidei proxima* zu betrachten.

In dem Glaubensdecret, welches von dem Nicaen. II, Sess. 4 aufgeſtellt wurde, heißt es: „Ueberdies verehren wir auch das Bild des heiligen und lebengebenden Kreuzes und die Reliquien der Heiligen, und nehmen an die heiligen und ehrwürdigen Bilder, und grüßen und umarmen ſie nach der alten Ueberlieferung der heiligen katholiſchen Kirche Gottes, nämlich unſerer heiligen Väter, welche dieſe Bilder angenommen und in allen Kirchen und überall aufzuſtellen befohlen haben. Es ſind dies die Bilder unſeres menſchgewordenen Heilandes Jeſus Chriſtus, dann unſerer

unversehrten Herrin und ganz heiligen Gottesmutter, und der körperlosen Engel, welche den Gerechten in Menschengestalt erschienen sind; ebenso die Bilder der heiligen Apostel, Propheten, Martyrer u. s. f., damit wir durch die Abbildung an das Original erinnert und zu einer gewissen Theilnahme an seiner Heiligkeit geleitet werden." Vgl. Hefele, Conciliengeschichte III (2. Aufl.), 467. Ueber Later. IV, c. 1 vgl. *Melch. Can.* l. c. (§ 72, 3). *Est.*, II. Sent. d. 8, § 4: At vero, quia Patres in eodem decreto (Later. IV.) satis videntur explicuisse mentem suam de Angelis tamquam creatura pure spirituali, licet absque intentione definiendi, inde est, quod temere facturus sit, qui post illud decretum ausus fuerit aliter docere. Ibid. § 1: Communis est et constans omnium Scholasticorum doctrina, Angelos esse natura prorsus incorporeos et pure spirituales. Quod non minus de daemonibus, quam de Angelis bonis intelligi volunt, utpote cum illos ab istis non natura, sed sola voluntatis malitia discernat. *Sylv.*, In P. I, q. 51, a. 1: Negari non potest, quin post istam Concilii sententiam et post Scholasticorum unanimem consensum valde nunc foret temerarium asserere, quod Angeli sint corporei, vel quod habeant corpora sibi naturaliter unita.

In der Heiligen Schrift finden die Theologen obigen Lehrsatz zum mindesten angedeutet in den Stellen, wo den guten oder bösen Engeln der Name „Geister" (spiritus) beigelegt wird (Hebr. 1, 14. Matth. 8, 16. Luc. 10, 17. 18; siehe unten). Derselbe Name dient sonst zur Bezeichnung der menschlichen Seele (und zwar auch da, wo sie zum materiellen Leibe in Gegensatz gestellt wird, z. B. Matth. 26, 41); auch das göttliche Wesen selbst wird damit benannt (Joh. 4, 24, siehe oben S. 140). Ferner verwies man auf Luc. 8, 30, wo gesagt wird, eine Legion Teufel sei aus einem Menschen ausgefahren. Als rein geistige Wesen charakterisirt auch der Apostel die Dämonen durch die Antithese (non caro et sanguis, sed ... spiritualia nequitiae) Eph. 6, 11: Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli. (12) Quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in coelestibus.

Bei den heiligen Vätern findet sich über die vorliegende Frage keine vollkommene Uebereinstimmung und Klarheit, so daß noch der hl. Augustinus sie als sehr schwierig oder strittig bezeichnet (z. B. Enchir. 59; Civ. XXI, 10; siehe unten § 77), und ebenso auch noch der hl. Bernard (De consid. V, 4). Vgl. auch *Orig.*, De Princ. Praef. n. 10 (§ 72, 2). Manche legten den Engeln (und Dämonen) eine ätherische Leiblichkeit bei; andere drücken sich schwankend aus. Viele lehren aber auch ganz bestimmt, die Engel seien leiblose oder rein geistige Wesen (z. B. Chrysostomus, Gregor v. Nyssa, Gregor v. Naz., Mar. Victor., Fulgentius, Gregor d. Gr. Vgl. *Petav.* l. c. I, 2. 3. *Tournely*, De Angelis q. 2, a. 1). Außer der Schwierigkeit des Gegenstandes an sich haben auch die in der Heiligen Schrift berichteten Engelerscheinungen jene Unsicherheit mit veranlaßt. Uebrigens ist auch zu beachten, daß einzelne Väter, wenn sie der Natur der Engel die Einfachheit absprechen, dies im Sinne der (Gott allein zukommenden) absoluten metaphysischen Einfachheit verstehen (§ 36, 2); oder auch, daß sie die Engel körperliche Wesen nennen, sofern diese, im Gegensatz zu dem unendlichen göttlichen Wesen, irgendwie örtlich begrenzt sind. Vgl. *Petav.* l. c. c. 3, 12. *S. Thom.* 1, q. 51, a. 1; Opusc. 15, c. 18.

Ueber die Beziehung der reinen Geister zum Raume sowie über die Angelophanien siehe unten § 77.

Mit Unrecht haben jüdische Apokryphen (z. B. das Buch der Jubiläen, das Buch Henoch, Testam. der zwölf Patr.) sowie (nach deren Vorgang) einzelne Väter und Kirchenschriftsteller (*Iren.*, Adv. haer. IV, 16, 2; 36, 4. *Tert.*, De vel. virg. 7. *Athenag.*, *Clem. Alex.*, *Lact.* u. a.) 1 Mos. 6, 2 (Videntes *filii Dei* filias hominum, quod essent pulchrae, acceperunt sibi uxores ex omnibus, quas elegerant) auf die Engel bezogen. Schon der hl. Chrysostomus und der hl. Augustinus haben nachgewiesen, daß diese Auffassung exegetisch durchaus unhaltbar sei. Es ist in jenem Berichte nur von der physischen und moralischen Entwicklung der Menschen die Rede; diese werden je nach ihrer sittlichen Beschaffenheit filii Dei (Sethiten) oder filii (filiae) hominum (Kainiten) genannt. Jene Stelle kann also nicht als Gegenbeweis gegen die Lehre von der Leiblosigkeit der Engel geltend gemacht werden. Vgl. *S. Thom.* 1, q. 51, a. 3 ad 6. Reinke, Beiträge V, 93 ff. P. Scholz, Die Ehen der Söhne Gottes u. s. f. Regensburg 1865.

2. Ueber die Unsterblichkeit (oder Unvergänglichkeit) der reinen Geister spricht sich die Offenbarung nicht direct aus; wohl aber lehrt sie aufs bestimmteste, daß dieselben thatsächlich ewig fortexistiren werden, indem die guten Engel ewiger Seligkeit, die bösen ewiger Verdammniß theilhaftig geworden sind. Mit fast ausnahmsloser Uebereinstimmung haben die heiligen Väter und die Theologen daran festgehalten, daß die Unsterblichkeit eine natürliche Vollkommenheit der Engel und ebenso wie die der menschlichen Seele mit der Einfachheit ihres geistigen Wesens nothwendig gegeben sei.

Matth. 25, 41: Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius. 2 Petr. 2, 4. Jud. 6 (§ 76, 4). Apok. 7, 11 u. a. St. (§ 75, 1).

Als einen directen Hinweis auf die natürliche Unsterblichkeit der Engel könnte man vielleicht auffassen Luc. 20, 34: Filii huius saeculi nubunt et traduntur ad nuptias; (35) illi vero, qui digni habebuntur saeculo illo et resurrectione ex mortuis, neque nubent neque ducent uxores; (36) *neque* enim *ultra mori poterunt; aequales enim Angelis sunt* et filii sunt Dei, cum sint filii resurrectionis.

S. Thom. 1, q. 50, a. 5: Necesse est dicere Angelos secundum suam naturam esse incorruptibiles. Cuius ratio est, quia nihil corrumpitur nisi per hoc, quod forma eius a materia separatur. Unde cum Angelus sit ipsa forma subsistens, ut ex dictis patet, art. 1 et 2 huius Quaest., impossibile est, quod eius substantia sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundum se, numquam ab eo separari potest; ab eo autem, cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum se ipsum, sed aeneus circulus potest amittere rotunditatem per hoc, quod circularis figura separatur ab aere. Esse autem secundum se competit formae; unumquodque enim est ens actu, secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu per hoc, quod forma separatur a materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in Angelis, . . . non potest amittere esse. Ipsa igitur immaterialitas Angeli est ratio, quare Angelus est incorruptibilis secundum suam naturam.

Gleichwie nun aber die Engel ihr Wesen dem schöpferischen und erhaltenden Willen Gottes verdanken, so ist auch ihre Unsterblichkeit eine durch Gottes freien

Willen ihnen geschenkte und fortdauernd bedingte. In diesem Sinne wird sie eine relative oder hypothetische genannt, im Unterschied von der absoluten Unsterblichkeit oder dem schlechthin nothwendigen, unveränderlichen und in sich selbst gründenden Dasein Gottes. Vgl. 1 Tim. 6, 16: Qui (Deus) *solus* habet immortalitatem. Vgl. § 69, 2.

In gleichem Sinne haben auch einzelne heilige Väter gelehrt, die Engel besäßen die Unsterblichkeit nicht von Natur, sondern durch Gottes Gnade u. dgl. So z. B. *Ambr.*, De fide ad Gratian. III, 2: Neque Angelus immortalis est naturaliter, cuius immortalitas in voluntate est Creatoris. . . . Ergo corruptelae et mortis, etiamsi non moriatur aut peccet, capax tamen est omnis creatura. *Ioan. Damasc.*, De fide orth. II, 3: „Der Engel ist nicht von Natur unsterblich, sondern aus Gnaden (οὐ φύσει, ἀλλὰ χάριτι). Denn alles, was einen Anfang des Seins hat, hat auch seiner Natur nach ein Ende. Gott allein ist immer, oder vielmehr über das Immer (die Zeit) erhaben, . . . als Schöpfer der Zeit." Vorher heißt es: „Der Engel ist ein vernunftbegabtes, immer thätiges, freies, körperloses, Gott dienendes Wesen, welches aus Gnaden die Unsterblichkeit in seiner Natur besitzt" (κατὰ χάριν ἐν τῇ φύσει τὸ ἀθάνατον εἰληφυῖα). Ueber den Ursprung des Axioms: „Alles, was einen Anfang des Seins hat, hat auch ein Ende", und seine Anwendung in der patristischen Literatur vgl. *Lequien*, Annot. in *Ioan. Damasc.*, Opp. l. c. (*Migne* I, 867).

Vgl. auch *S. Thom.* l. c. ad 1: Damascenus accipit immortalitatem perfectam, quae includit omnimodam immutabilitatem, quia omnis mutatio est quaedam mors, ut Augustinus dicit lib. 3 c. Maximin. c. 12, a med. Perfectam autem immutabilitatem Angeli non nisi per gratiam assequuntur. Ibid. ad 3: Sicut supra dictum est (q. 44, a. 1 ad 2), quoddam necessarium est, quod habet causam suae necessitatis. Unde non repugnat necessario nec incorruptibili, quod esse eius dependeat ab alio sicut a causa. Per hoc ergo, quod dicitur, quod omnia deciderent in nihilum, nisi continerentur a Deo, et etiam Angeli, non datur intelligi, quod in Angelis sit aliquod corruptionis principium, sed quod esse Angeli dependeat a Deo sicut a causa. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile per hoc, quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem, sed per hoc, quod in seipso aliquod principium corruptionis habet vel contrarietatem vel saltem potentiam materiae. Alle philosophischen Beweisgründe für die (natürliche) Unsterblichkeit der menschlichen Seele finden auch hier Anwendung. Vgl. *S. Thom.*, C. Gent. II, 55. Die Aussprüche der heiligen Väter siehe *Petav.* l. c. I, 5. Nur wenige Theologen haben den Satz bestritten, daß die Unsterblichkeit der Engel eine natürliche sei in dem oben erklärten Sinne (Gabr. Biel, Occam, Vasquez). Vgl. *Tournely* l. c. art. 2. *Estius* l. c. d. 8, § 7.

§ 74.

Die natürlichen Fähigkeiten der reinen Geister. Erkenntniß und freier Wille.

1. Daß die reinen Geister als solche mit einer hohen natürlichen Erkenntnißkraft ausgestattet seien, bedarf keiner nähern Begründung. Die Heilige Schrift gibt klar zu verstehen, daß sie von Natur vollkommener sind als der Mensch; überdies redet sie oft direct von der Erkenntniß derselben.

Vgl. die Definition des Johannes von Damaskus (§ 73, 2). *S. Thom.* (§ 72, 2).

Bonav., Brevil. P. II, c. 6: Sciendum est igitur, quod Angelis a primordio suae conditionis quatuor sunt attributa: scilicet simplicitas essentiae; personalis discretio propter rationem insitam; memoria, intelligentia et voluntas, et libertas arbitrii ad eligenda bona et respuenda mala.

Ps. 8, 6: Minuisti eum (hominem) paulo minus ab Angelis, gloria et honore coronasti eum. Vorzügliche Menschen werden als solche den Engeln verglichen, z. B. 2 Kön. 14, 17: Sicut enim Angelus Dei, sic est dominus meus rex. ... (20) Tu autem, domine mi rex, sapiens es, sicut habet sapientiam Angelus Dei, ut intelligas omnia super terram.

Aug., Civ. XI, 15: Non enim est ulla natura ... quam non ille (Deus) constituit; ... quanto magis angelica creatura, quae omnia cetera, quae Deus condidit, naturae dignitate praecedit?

Ueber die Frage, wie die natürliche Erkenntniß der Engel zur Entwicklung gelangt sei, in welcher Weise und nach welchen Gesetzen sie sich bethätige, bietet uns die Offenbarung keinerlei Belehrung dar. Die Scholastiker haben diese und viele andere verwandte Fragen in der eingehendsten Weise erörtert, indem sie dabei die Analogie des menschlichen Intellectes sowie anderseits den hier obwaltenden Unterschied eines rein geistigen und eines durch die Sinneswahrnehmung bedingten und dadurch in gewisser Beziehung begrenzten Erkennens zur Grundlage nahmen. Es handelt sich dabei wesentlich nicht mehr um theologische und noch weniger um dogmatische, sondern um philosophisch-psychologische Speculationen und Probleme. Vgl. *S. Thom.* 1, q. 54—58. Kleutgen, Phil. der Vorz. I, 1. Abh., 7. Hauptst. Es genüge hier, einige Sätze des hl. Thomas anzuführen über die Frage, welche Art von Erkenntnißfähigkeiten den Engeln vermöge ihres rein geistigen Wesens ausschließlich eigne.

S. Thom. 1, q. 54, a. 5: In anima nostra sunt quaedam vires, quarum operationes per organa corporea exercentur, et huiusmodi vires sunt actus quarundam partium corporis, sicut est visus in oculo et auditus in aure. Quaedam vero vires animae nostrae sunt, quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas, et huiusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis. Angeli autem non habent corpora sibi naturaliter unita. ... Unde de viribus animae non possunt eis competere nisi *intellectus et voluntas*. ... Et hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva et non secundum partem, ut anima nostra. ... Sed tamen *memoria* in Angelis potest poni, secundum quod ab Augustino lib. 10 de Trin. c. 11 ponitur in mente; licet non possit eis competere, secundum quod ponitur pars animae sensitivae. Similiter dicendum, quod phantasia proterva attribuitur daemonibus ex eo, quod habent falsam practicam existimationem de vero bono. Deceptio autem in nobis proprie fit secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhaeremus sicut rebus ipsis, ut patet in dormientibus et amentibus.

Der hl. Thomas nimmt ferner an, daß die natürliche Erkenntniß der Engel sogleich nach ihrer Erschaffung zu vollkommener Entwicklung gelangt sei, und zwar vermöge der von Gott ihnen mitgetheilten Ideen aller für sie erkennbaren Objecte. Ibid. q. 55, a. 2: Species, per quas Angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales. ... Inferiores substantiae intellectivae, scilicet animae humanae, habent potentiam intellectivam non completam

naturaliter, sed completur in eis successive per hoc, quod accipiunt species intelligibiles a rebus. Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, id est in Angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles connaturales, in quantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda, quae naturaliter cognoscere possunt. — Et hoc etiam ex ipso modo essendi huiusmodi substantiarum apparet. Substantiae enim spirituales inferiores, scilicet animae, habent esse affine corpori, in quantum sunt corporum formae, et ideo ex ipso modo essendi competit eis, ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur, alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiae vero superiores, id est Angeli, sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter in esse intelligibili subsistentes, et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura. Vgl. *Tournely* l. c. q. 3, a. 3. Ueber die sogen. Cognitio *matutina* und *vespertina* siehe oben § 68, 3. *S. Thom.* 1, q. 58, a. 6: Hoc quod dicitur de cognitione matutina et vespertina in Angelis, introductum est ab Augustino, qui sex dies, in quibus Deus legitur fecisse cuncta, Gen. 1, intelligi vult non hos usitatos dies, qui solis circuitu peraguntur, cum sol quarto die factus legatur, sed unum diem, scilicet cognitionem angelicam sex rerum generibus praesentatam. Sicut autem in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus; ita cognitio ipsius primordialis esse rerum dicitur cognitio matutina, et haec est secundum quod res sunt in Verbo; cognitio autem ipsius esse rei creatae, secundum quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina. Nam esse rerum fluit a Verbo sicut a quodam primordiali principio, et hic effluxus terminatur ad esse rerum, quod in propria natura habent. Vgl. ibid. a. 7.

Aus der oben genannten Vollkommenheit und Vollendung ihrer natürlichen Erkenntniß, kraft deren sie alle in den Bereich derselben fallenden Objecte unmittelbar ihrem Wesen nach mit vollkommener Klarheit erfassen, ergibt sich, daß die reinen Geister (gute wie böse) auf dem genannten Gebiete dem Irrthume nicht unterworfen sind. *S. Thom.* 1, q. 58, a. 5: Angelus non intelligit componendo et dividendo, sed intelligendo quod quid est. Intellectus autem circa quod quid est semper verus est, sicut et sensus circa proprium obiectum. . . . Sic igitur per se non potest esse falsitas aut error aut deceptio in intellectu alicuius Angeli, sed per accidens contingit, alio tamen modo quam in nobis. Nam nos componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus; sicut cum dividendo et demonstrando definitionem investigamus. Quod quidem in Angelis non contingit; sed per quod quid est rei cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem, quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum, quae naturaliter conveniunt rei vel ab ea removentur, non autem eorum, quae a supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni habentes rectam voluntatem, per cognitionem quidditatis rei non iudicant de his, quae supernaturaliter ad rem pertinent, nisi salva ordinatione divina. Unde in eis non potest esse falsitas aut error. Daemones vero per voluntatem perversam subducentes intellectum a divina sapientia, absolute interdum de rebus iudicant secundum naturalem conditionem. Et in his, quae naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur, sed decipi possunt quantum ad ea, quae supernaturalia sunt; sicut si considerans hominem mortuum, iudicet

eum non resurrecturum, et si videns hominem Christum, iudicet eum non esse Deum.

Ueber die Objecte oder den Umfang der natürlichen Erkenntniß der Engel kann wiederum nur aus der Natur der Sache sowie aus der Analogie des menschlichen Erkennens einiges erschlossen werden. Vor allem ist festzuhalten, daß diese Erkenntniß, wenngleich sie die des menschlichen Geistes der Form und dem Inhalte nach weit überragt, doch immerhin eine geschöpfliche und darum begrenzte ist und von der göttlichen Allwissenheit unendlich weit absteht. Als Gegenstand derselben wird man zu denken haben: a) Das Dasein und das Wesen Gottes (nach der Analogie von Röm. 1, 20. § 26, 2 a); diese Erkenntniß ist weder eine comprehensive (§ 28, 1) noch ein unmittelbares Schauen des göttlichen Wesens selbst; sie ist vielmehr in dem reinen Geiste vermittelt durch die Erkenntniß seines eigenen gottähnlichen Wesens. *S. Thom.* 1, q. 56, a. 3: Quia enim imago Dei est in ipsa natura Angeli impressa, per suam essentiam Angelus Deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei. Non tamen ipsam essentiam Dei videt, quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repraesentandam divinam essentiam. Unde magis ista cognitio tenet se cum speculari; quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum divinam similitudinem repraesentans. Vgl. Comm. in 1 Cor. 13, l. 4 (§ 27, 2). b) Da die Engel ohne Zweifel ihrer selbst bewußte Geister sind, so gehört ihre eigene Wesenheit und Persönlichkeit ebenfalls zum Bereiche ihres natürlichen Erkennens; für ein rein geistiges Erkenntnißprincip ist eine Wesenheit gleicher Art auch das homogenste (intelligibelste) Object, und der beständigen Actualität des Seins und des Wirkens dieser Wesenheit entspricht hier auch die beständige Actualität der Selbsterkenntniß (*Bonav.*, Brevil. l. c. *S. Thom.* 1, q. 56, a. 1: Angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens et per hoc intelligibilis in actu. Unde sequitur, quod per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligat. Vgl. C. Gent. II, 96. 97). c) Aus dem soeben an zweiter Stelle genannten Grunde sind die reinen Geister auch einander wechselseitig Gegenstand der Erkenntniß. Die Offenbarung bestätigt diese Annahme, insofern sie dieselben als Glieder eines geordneten Reiches darstellt, welche vielfach in Verkehr miteinander treten (siehe unten § 77. 78). *S. Thom.* 1, q. 56, a. 2: Sicut Augustinus dicit (De Gen. ad lit. II, 8), ea quae in Verbo Dei ab aeterno praeexstiterunt, dupliciter ab eo fluxerunt: uno modo in intellectum angelicum, alio modo ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc, quod Deus menti angelicae impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In Verbo autem Dei ab aeterno exstiterunt . . . etiam rationes omnium spiritualium creaturarum. Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum a Verbo Dei impressae sunt omnes rationes rerum omnium tam corporalium quam spiritualium. Vgl. C. Gent. II, 98. d) Daß auch die materielle Welt, und zwar nicht bloß im allgemeinen, sondern auch im einzelnen, von den Engeln erkannt werde, erschließt man wieder aus der natürlichen Vollendung ihres Erkennens sowie aus der Analogie der menschlichen Seele (*S. Thom.* l. c. q. 57, a. 1: Talis est ordo in rebus, quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus, et quod in inferioribus continetur deficienter et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter et per quandam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia supersubstantialiter praeexsistunt secundum ipsum suum esse simplex. . . . Angeli autem inter ceteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores. Unde et plura participant ex

bonitate divina et perfectius. . . . Sic igitur omnia materialia in ipsis Angelis praeexsistunt, simplicius quidem et immaterialius quam in ipsis rebus, multiplicius autem et imperfectius quam in Deo. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius, in quo est. Angeli autem secundum suam naturam sunt intellectuales, et ideo sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit, ita Angeli ea cognoscunt per hoc, quod sunt in eis per suas intelligibiles species. Ibid. a. 2: Quidam totaliter subtraxerunt Angelis *singularium* cognitionem. Sed hoc primo quidem derogat catholicae fidei, quae ponit haec inferiora administrari per Angelos, secundum illud Hebr. 1, 14: *Omnes sunt administratorii spiritus.* Si autem singularium notitiam non haberent, nullam providentiam habere possent de his, quae in hoc mundo aguntur, cum actus singularium sint. . . . Et ideo aliter dicendum est, quod sicut homo cognoscit diversis viribus cognoscitivis omnium rerum genera; intellectu quidem universalia et immaterialia, sensu autem singularia et corporalia; ita Angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto quid est superius, tanto habeat virtutem magis unitam et ad plura se extendentem. . . . Unde cum Angelus naturae ordine sit supra hominem, inconveniens est dicere, quod homo quacumque sua potentia cognoscat aliquid, quod Angelus per unam vim suam cognoscitivam, scilicet intellectum, non cognoscat. . . . Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium et per eam omnia cognoscit, non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem: ita Angeli per species a Deo inditas cognoscunt res non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem, in quantum sunt quaedam repraesentationes multiplicatae illius unicae et simplicis essentiae. Vgl. C. Gent. II, 99. 100). e) Bezüglich des Zukünftigen gilt für jeden geschöpflichen Geist der gleiche Grundsatz, daß es an sich (d. h. seinem noch nicht verwirklichten Sein nach betrachtet) von demselben nicht erkannt (geistig geschaut) werden kann. Nur mittelbar, insoweit es aus bereits vorhandenen erkennbaren Ursachen erschlossen werden kann (als nothwendig oder wahrscheinlicherweise zu erwartende Wirkung), vermag der geschaffene Geist das Zukünftige mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit im voraus zu erkennen.

S. Thom. 1, q. 57, a. 3: Futurum dupliciter potest cognosci: uno modo *in causa sua;* et sic futura, quae ex necessitate ex causis suis proveniunt, per certam scientiam cognoscuntur, ut solem oriri cras. Quae vero ex suis causis proveniunt, ut in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per coniecturam, sicut medicus praecognoscit sanitatem infirmi; et iste modus cognoscendi futura adest Angelis, et tanto magis quam nobis, quanto rerum causas et universalius et perfectius cognoscunt. . . . Quae vero proveniunt ex causis suis ut in paucioribus, penitus sunt ignota sicut casualia et fortuita. Alio modo cognoscuntur futura *in seipsis;* et sic solius Dei est futura cognoscere, non solum quae ex necessitate proveniunt, vel ut in pluribus, sed etiam casualia et fortuita; quia Deus videt omnia in sua aeternitate, quae cum sit simplex, toti tempori adest et ipsum concludit; et ideo unius Dei intuitus fertur in omnia, quae aguntur per totum tempus, sicut in praesentia; et videt omnia, ut in seipsis sunt. . . . Angelicus autem intellectus et quilibet intellectus creatus deficit ab aeternitate divina; unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum, ut est in suo esse. Vgl. § 42, 2.

Die zukünftigen freien Entschlüsse des Menschen können demnach von den reinen Geistern nicht mit Gewißheit erkannt werden. Die wirklichen oder gegenwärtigen Gedanken und Entschlüsse der Mitgeschöpfe können nach der Ansicht der meisten Theologen nur dann Gegenstand natürlichen Erkennens für die Engel sein, wenn sie in irgend einer Weise sich offenbaren. Ganz gewiß ist es durch die göttliche Vorsehung geregelt, ob und in welchem Umfange die Engel thatsächlich jener Erkenntniß sich zuwenden.

S. Thom. 1, q. 57, a. 4: Cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo in suo effectu; et sic non solum ab Angelo, sed etiam ab homine cognosci potest et tanto subtilius, quanto effectus huiusmodi fuerit magis occultus. ... Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu, et affectiones, prout sunt in voluntate; et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cuius ratio est, quia voluntas rationalis creaturae soli Deo subiacet et ipse solus in eam operari potest, qui est principale eius obiectum, ut ultimus finis. ... Et ideo quae ex voluntate sola dependent vel quae in voluntate sola sunt, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem, quod ex sola voluntate dependet, quod aliquis actu aliqua consideret; quia cum aliquis habet habitum scientiae vel species intelligibiles in eo exsistentes, utitur eis cum vult. Et ideo dicit Apostolus 1 Cor. 2, 11, quod *quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est.* Die mannigfachen Ansichten der Theologen über diese Frage siehe bei *Suar.*, De Angelis II, 22. *Tournely* l. c. q. 3, a. 2, concl. 6. *Estius* l. c. d. 7, § 12. Ueber dämonische Weissagungen siehe unten § 78, 2.

2. Die Analogie der menschlichen Seele legt den Schluß nahe, daß den Engeln auch ein Willensvermögen und Freiheit des Willens als natürliche Vollkommenheiten eignen. Die Heilige Schrift bestätigt diese Annahme, indem sie den reinen Geistern Willens-Zustände und -Thätigkeiten beilegt; sodann dadurch, daß sie von Sünde und Mißverdienst oder ewiger Bestrafung derselben redet.

Luc. 15, 10: Ita dico vobis, *gaudium* erit coram Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente. 1 Petr. 1, 12: Quibus (Prophetis) revelatum est, quia non sibimetipsis, vobis autem ministrabant ea, quae nunc nuntiata sunt vobis per eos, qui evangelizaverunt vobis, Spiritu Sancto misso de coelo, in quem (εἰς ἃ) *desiderant* Angeli prospicere. 2 Petr. 2, 4 (§ 76, 1).

Tert., Adv. Marc. II, 10: Non minus et ipse (diabolus) liberi arbitrii institutus, ut spiritus. Nihil enim Deus proximum sibi non libertate eiusmodi ordinasset. Gegen diejenigen, welche die Willensfreiheit der Engel und der Menschen bemängeln, weil sie die Möglichkeit der Sünde mit sich führe, bemerkt der hl. Irenäus (Adv. haer. IV, 37, 6): Sic autem (d. i. wenn sie nicht frei wären) nec suave esset eis quod est bonum, neque pretiosa communicatio Dei, neque magnopere appetendum bonum, quod sine suo proprio motu et cura et studio provenisset, sed ultro et otiose insitum: ita ut essent nullius momenti boni, eo quod natura magis quam voluntate tales exsisterent et ultroneum haberent bonum, sed non secundum electionem; et propter hoc nec hoc ipsum intelligentes, quoniam pulchrum sit quod bonum, neque fruentes eo. Quae enim fruitio boni apud eos, qui ignorant? Quae autem gloria his, qui non studuerunt illud? Quae autem corona his, qui non eam,

ut victores in certamine, consecuti sunt? *Aug.*, Civ. XXII, 1, 2: Qui (Deus) liberum arbitrium eidem intellectuali naturae tribuit tale, ut si vellet, desereret Deum, beatitudinem scilicet suam, continuo miseria secutura. Qui cum praesciret Angelos quosdam per elationem, qua ipsi sibi ad beatam vitam sufficere vellent, tanti boni desertores futuros non eis ademit hanc potestatem, potentius et melius esse iudicans etiam de malis bene facere, quam mala esse non sinere.

Aus der Vernunftbegabtheit der Engel erschließt auch Johannes von Damaskus (De fide orth. II, 27) die Freiheit derselben, indem er zugleich auf den Sündenfall der bösen und die Beharrlichkeit der guten verweist. *S. Thom.* 1, q. 59, a. 3: Libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet. Sed Angeli digniores sunt hominibus. Ergo libertas arbitrii, cum sit in hominibus, multo magis est in Angelis. ... Solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, in quantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium. Et sic patet liberum arbitrium esse in Angelis etiam excellentius quam in hominibus, sicut et intellectum. Vgl. *Bonav.* l. c. (§ 74, 1).

Als ein endlicher und geschaffener war der freie Wille der Engel nicht von Natur sittlich vollendet und sich selbst genügend wie der göttliche Wille, sondern dem Gesetze der Entwicklung (bezw. der freien Selbstentscheidung) unterworfen. Bei dieser Entwicklung war für ihn (wie auch für den Menschen) Gott selbst, wie das höchste Endziel, so auch die höchste und absolute Norm der Selbstbethätigung, Gott selbst auch die höchste bewirkende Ursache seiner (natürlichen bezw. übernatürlichen) sittlichen Vollendung. Vgl. § 69, 4; 70, 4.

Iren. l. c. *Aug.* l. c.; De vera rel. 55, 110: Omnis vita rationalis si perfecta est, incommutabili veritati secum intrinsecus sine strepitu loquenti obtemperat, non obtemperans autem vitiosa fit. Non ergo per se excellit, sed per illam, cui libenter obtemperat. ... Non enim aliunde sapiens Angelus, aliunde homo, aliunde ille verax, aliunde homo, sed ab una incommutabili sapientia et veritate. *S. Thom.* 1, q. 63, a. 1: Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur; omnis autem voluntas cuiuslibet creaturae rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis. ... Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest; in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum secundum ordinem suae naturae.

Nach der Lehre des hl. Thomas wurden die reinen Geister von Gott in natürlicher Vollkommenheit und Glückseligkeit erschaffen, und ihre sittliche Entwicklung (bezw. ihre Vollendung) bezog sich demnach nur auf das von Gott ihnen gesetzte übernatürliche Endziel. Siehe unten § 75.

S. Thom. 1, q. 62, a. 1: Nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae; et inde est quod naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem. Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturae est duplex: una quidem quam potest assequi virtute suae naturae; et haec quodam modo beatitudo vel felicitas dicitur. ... Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro exspectamus, qua *videbimus Deum sicuti est;* quod quidem est supra cuiuslibet intellectus creati naturam. ... Sic igitur dicendum est, quod quan-

tum ad primam beatitudinem, quam Angelus assequi virtute suae naturae potuit, fuit creatus beatus; quia perfectionem huiusmodi Angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo; sed statim ei adest propter suae naturae dignitatem. ... Sed ultimam beatitudinem, quae facultatem naturae excedit, Angeli non statim in principio suae creationis habuerunt; quia haec beatitudo non est aliquid naturae, sed naturae finis; et ideo non statim eam a principio debuerunt habere. Ibid. ad 2: Creatura angelica in principio suae creationis habuit perfectionem suae naturae, non autem perfectionem, ad quam per suam operationem pervenire debebat.

Ueber die scholastische Lehre, daß die reinen Geister vermöge der Vollkommenheit ihrer Erkenntniß von der durch eine einmalige Selbstentscheidung erwählten Willensrichtung nicht mehr ablassen können, siehe unten § 76, 4.

Zweiter Artikel.

Uebernatürliche Gnadenausstattung, Sündenfall und ewige Vollendung der reinen Geister.

§ 75.

Das übernatürliche Endziel und die Gnadenausstattung der reinen Geister. Die ewige Vollendung der guten Engel.

1. Gott hat die reinen Geister aus freiester Liebe zu einem übernatürlichen Endziele berufen. Hiermit war die weitere Offenbarung seiner Liebe nothwendig gegeben (necessitas consequens, hypothetica), daß er sie mit den zur Erlangung jenes Endzieles unentbehrlichen übernatürlichen Gnaden ausstattete. Jenes Endziel bezeichnet die Heilige Schrift mit demselben Ausdrucke, mit welchem sie die übernatürliche himmlische Bestimmung des Menschen benennt. Sie lehrt ferner, daß die auserwählten Glieder der Kirche Christi mit den Engeln des Himmels ein großes Geisterreich bilden; sie zeigt uns die reinen Geister im Himmel als im innigsten Verkehr mit Gott stehend, als den seine göttliche Majestät umgebenden Hofstaat, welcher beständig mit deren Lob und Anbetung beschäftigt ist. Hierauf gründet sich die Lehre der Kirche, daß die Engel ebenso wie der Mensch zur unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens (visio beatifica) und der damit verbundenen ewigen Seligkeit bei ihrer Erschaffung von Gott berufen worden seien.

Cat. Rom. P. I, c. 2, q. 17: Praeterea spiritualem naturam innumerabilesque Angelos, qui Deo ministrarent atque assisterent, ipse ex nihilo creavit, quos deinde admirabili *gratiae* suae et *potestatis munere* auxit atque ornavit. Nam cum illud sit in divinis litteris, diabolum „in veritate non stetisse“ (Ioan. 8, 44): perspicuum est eum reliquosque desertores angelos ab ortus sui initio gratia praeditos fuisse. ... Quod autem ad scientiam attinet, exstat illud sacrarum litterarum testimonium: „Tu Domine, mi rex, sapiens es, sicut habet sapientiam Angelus Dei, ut intelligas omnia super

terram“ (2 Reg. 14, 20). Potestatem denique eis tribuit divinus David illis verbis: „Potentes virtute, facientes verbum illius“ (Ps. 102, 20). Atque ob eam rem saepe in sacris litteris virtutes et exercitus Domini appellantur. Sed quamvis omnes ii *coelestibus donis ornati* fuerint, plurimi tamen, qui a Deo parente et creatore suo defecerunt, ex altissimis illis sedibus deturbati atque in obscurissimum terrae carcerem inclusi, aeternas superbiae suae poenas luunt. Prop. *Baii* damn. 3: Et bonis Angelis et primo homini, si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitae, felicitas esset merces et non gratia. Prop. 4: Vita aeterna homini integro et Angelo promissa fuit intuitu bonorum operum, et bona opera ex lege naturae ad illam consequendam per se sufficiunt.

Matth. 18, 10: Videte, ne contemnatis unum ex his pusillis, dico enim vobis: Quia Angeli eorum in coelis semper *vident faciem Patris mei*, qui in coelis est. Vgl. unten § 77, 2. Hebr. 12, 11: Sed accessistis ad Sion montem et civitatem Dei viventis, Ierusalem coelestem et multorum millium Angelorum frequentiam, (23) et ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in coelis. Dan. 7, 10: Millia millium ministrabant ei et decies millies centena millia assistebant ei. Apok. 7, 11: Et omnes Angeli stabant in circuitu throni et seniorum et quatuor animalium; et ceciderunt in conspectu throni in facies suas et adoraverunt Deum, (12) dicentes: Amen. Benedictio et claritas et sapientia et gratiarum actio, honor et virtus et fortitudo Deo nostro in saecula saeculorum. Amen. Vgl. 8, 3. 4. Is. 6, 3 (§ 53, 1 a). Eph. 1, 10. Kol. 1, 16.

S. Thom. 1, q. 62, a. 1 (S. 327). Ibid. a. 2: Dicendum quod Angeli indiguerunt gratia ad hoc, quod converterentur in Deum, prout est obiectum beatitudinis. Sicut enim superius dictum est (q. 60, a. 2), naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum, quae volumus: naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id, quod est conveniens secundum naturam. Et ideo si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo supernaturali principio adiuta. . . . Ostensum est autem supra (q. 12, a. 4. 5), cum de Dei cognitione ageretur, quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cuiuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente; et hoc dicimus auxilium gratiae. Et ideo dicendum est, quod Angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit nisi per auxilium gratiae. Zeugnisse der Tradition siehe unten.

Die Frage, ob die Engel in der Gnade erschaffen oder nachträglich damit ausgerüstet worden seien, wird von den hervorragendsten kirchlichen Lehrern im erstern Sinne beantwortet.

Aug., Civ. XII, 9, 2: Et istam (bonam voluntatem) quis fecerat (in Angelis), nisi ille qui eos cum bona voluntate, id est, cum amore casto, quo illi adhaererent, creavit, simul eis et condens naturam et largiens gratiam? Unde sine bona voluntate, hoc est, Dei amore, numquam sanctos Angelos fuisse credendum est. Diese Stelle wird auch Cat. Rom. l. c. angeführt. Vgl. *Basil.*, In Ps. 33, n. 4 u. a. bei *Petav.*, De Angelis I, 16. *S. Thom.* 1, q. 62, a. 3: Quamvis super hoc sint diversae opiniones, quibusdam dicentibus, quod creati sunt Angeli in naturalibus tantum, aliis vero, quod sunt creati in gratia, hoc tamen probabilius videtur tenendum et magis dictis sanctorum

consonum est, quod fuerunt creati in gratia gratum faciente. Sic enim videmus, quod omnia quae processu temporis per opus divinae providentiae creata a Deo operante sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundum quasdam seminales rationes, ut Augustinus dicit (De Gen. ad lit. VIII, 3; V, 23), sicut arbores et animalia et huiusmodi. Manifestum est autem, quod gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem. Unde 1 Ioan. 3, 9 gratia *semen* Dei nominatur. Sicut igitur secundum opinionem Augustini ponitur, quod statim in prima creatione corporalis creaturae inditae sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum; ita statim a principio sunt Angeli creati in gratia.

2. Welche Gnaden den Engeln bei ihrer Erschaffung verliehen worden seien, wird in der Heiligen Schrift nicht gesagt. Die heiligen Väter und die spätere kirchliche Wissenschaft haben Näheres über diese Frage theils aus der Natur der Sache, theils aus der analogen Begnadigung des Menschen erschlossen. Hiernach ist als gewiß anzunehmen, daß die Engel sowohl habituelle als auch actuelle Gnaden empfingen; daß die habituellen Gnaden theils heiligende oder Willensgnaden (gratiae *voluntatis*), theils erleuchtende oder Erkenntnißgnaden (gratiae *intellectus*) waren; daß endlich die heiligenden Gnaden in der übernatürlichen vollkommenen Liebe Gottes oder in der heiligmachenden Gnade (gratia *sanctificans*) ihren Ziel- und Mittelpunkt besaßen.

Cat. Rom. l. c. (n. 1). Derselbe bezieht auf die vorliegende Frage Joh. 8, 44 (siehe S. 334). Vgl. Is. 14, 12. Ez. 28, 12 ff. (§ 76, 2).

Aug., Civ. XII, 9, 2 (siehe n. 1): Confitendum est igitur cum debita laude Creatoris, non ad solos sanctos homines pertinere, verum etiam de sanctis Angelis posse dici, quod caritas Dei diffusa sit in eis per Spiritum Sanctum, qui datus est eis (Rom. 5, 5). *Basil.* l. c. u. a. siehe *Petav.* l. c.

Estius l. c. d. 3, § 7. 8; d. 4. *S. Thom.* 1, q. 62, a. 2 (n. 1).

Das von Gott ihnen gesetzte übernatürliche Endziel vermochten die Engel nur durch unmittelbare göttliche Offenbarung zu erkennen; das Gleiche gilt von der übernatürlichen Weltordnung überhaupt. Daher die Nothwendigkeit der jener Offenbarung entsprechenden Gnade des Glaubens und der Erkenntniß. Welche Geheimnisse der übernatürlichen Ordnung, außer den sie selbst unmittelbar betreffenden, den Engeln geoffenbart worden, entzieht sich unserer Erkenntniß. Von den meisten Theologen wird jedoch angenommen, daß sie irgendwie das Geheimniß der Menschwerdung des Sohnes Gottes, mithin auch die göttliche Trinität im Glauben erkannten.

Aug., De Gen. ad lit. V, 19, 38: Nam nec illud eos (Angelos) latuit mysterium regni coelorum, quod opportuno tempore revelatum est pro salute nostra, quod ex hac peregrinatione liberati, eorum coetui coniungamur. *S. Thom.* 2, 2, q. 2, a. 7 ad 1: Angelos non omnino latuit mysterium regni Dei, sicut Augustinus dicit (De Gen. ad lit. l. c.), quasdam tamen rationes huius mysterii perfectius cognoverunt Christo revelante. Ibid. 1, q. 64, a. 1 ad 4: Mysterium regni Dei, quod est impletum per Christum, omnes quidem Angeli a principio aliquo modo cognoverunt, sed maxime ex quo beatificati sunt visione Verbi, quam daemones numquam habuerunt; non tamen omnes Angeli cognoverunt perfecte neque aequaliter. Unde daemones multo minus,

Christo exsistente in mundo, perfecte mysterium Incarnationis cognoverunt. *Non enim innotuit eis*, ut Augustinus dicit (Civ. IX, 21), *sicut Angelis sanctis, qui Verbi participata aeternitate perfruuntur, sed sicut eis terrendis innotescendum fuit per quaedam temporalia effecta.* Si autem perfecte et per certitudinem cognovissent ipsum esse Filium Dei et effectum passionis eius, numquam Dominum gloriae crucifigi procurassent. Vgl. Eph. 3, 8—10 (woraus sich ergibt, daß ihr übernatürliches Erkennen einer Entwicklung fähig und thatsächlich unterworfen ist) u. *S. Thom.* in h. l.

Ueber die Nothwendigkeit actueller Gnaden für die reinen Geister vgl. *Aug.*, De corr. et gr. 11, 32: Si autem hoc adiutorium (per quod posset et sine quo non posset perseveranter bonum tenere quod vellet) vel Angelo vel homini, cum primum facti sunt, defuisset; quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adiutorio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidissent: adiutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent. Siehe unten § 120, 2.

3. Mit Hülfe der ihnen von Gott verliehenen Gnaden konnten und sollten die reinen Geister ihre ewige Vollendung und Glückseligkeit selbst auch anstreben, d. i. durch den guten Gebrauch derselben sich die himmlische Glückseligkeit verdienen. Gott unterwarf sie also zunächst, wie auch den Menschen, einer Prüfung; er bot ihnen Zeit und Gelegenheit, mit ihrem freien (von der Gnade geheiligten und unterstützten) Willen Gott als ihrem Herrn und höchsten Gute in Liebe und Gehorsam sich selbst auch hinzugeben. Die Wirklichkeit eines solchen Prüfungszustandes (status *viatoris*) läßt sich wiederum aus der Analogie der menschlichen Heilsordnung erschließen, vor allem aber aus der Lehre der Offenbarung von dem Sündenfalle der reinen Geister und ihrer ewigen Bestrafung. Durch guten Gebrauch der empfangenen Gnaden hat mithin ein Theil der Engel sich die ewige Seligkeit verdient.

Cat. Rom. l. c. (n. 1). *Aug.* l. c. 11, 32: Angeli sancti, (qui) cadentibus aliis per liberum arbitrium, per idem liberum arbitrium steterunt ipsi et huius permansionis debitam mercedem recipere meruerunt, tantam scilicet beatitudinis plenitudinem, qua eis certissimum sit, semper se in illa mansuros.

S. Thom. 1, q. 62, a. 4: Soli Deo beatitudo perfecta est naturalis; quia idem est ei esse, et beatum esse. Cuiuslibet autem creaturae esse beatum non est naturale, sed ultimus finis. Quaelibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit; quae quidem operatio in finem ducens vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem eius, quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis; vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde exspectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit et naturam angelicam et humanam. . . . Unde relinquitur, quod tam homo quam Angelus suam beatitudinem meruerint.

Nach dem Vorgange des hl. Augustinus und des hl. Thomas wird von den Theologen allgemein angenommen, daß jener Prüfungszustand der Geister nur von kurzer Dauer gewesen sei; ferner daß die guten Engel durch einen einzigen Act der Liebe die himmlische Vollendung verdient und erlangt haben.

S. Thom. 1, q. 62, a. 5: Gratia perficit naturam secundum modum naturae, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum eius. Est autem hoc proprium naturae angelicae, quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat. . . . Sicut autem ex sua natura Angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam; et ita statim post meritum in Angelo fuit beatitudo consecuta. Meritum autem beatitudinis non solum in Angelo, sed etiam in homine esse potest per unicum actum: quia quolibet actu caritate informato homo beatitudinem meretur. Unde relinquitur, quod statim post unum actum caritate informatum Angelus beatus fuit. Vgl. über die Bedeutung der Zeit für die Engel ibid. ad 2. Vgl. § 76, 1.

Es ist eine wohl annehmbare theologische Meinung, daß die Engel je entsprechend den verschiedenen Graden ihrer natürlichen Vollkommenheit auch ein verschiedenes Maß der Gnade sowie der himmlischen Vollendung und Glückseligkeit empfangen haben.

S. Thom. l. c. a. 6: Rationabile est, quod secundum gradum naturalium Angelis data sint dona gratiarum et perfectio beatitudinis. Cuius quidem ratio ex duobus accipi potest. Primo quidem *ex parte ipsius Dei,* qui per ordinem suae sapientiae diversos gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est a Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam, ita etiam gradus naturae angelicae ad diversos gradus gratiae et gloriae ordinari videntur. . . . Secundo apparet idem *ex parte ipsius Angeli;* non enim Angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturae impetum alterius impediat aut retardet, sicut in homine accidit, in quo motus intellectivae partis aut retardatur aut impeditur ex inclinatione partis sensitivae. Quando autem non est aliquid, quod retardet aut impediat, natura secundum totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est, quod Angeli, qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit; quia secundum intensionem conversionis in Deum datur maior gratia et gloria.

4. Die himmlische Seligkeit der guten Engel, welche in der unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens besteht, ist eine ewig unverlierbare und vollendete. Wie sie die Möglichkeit der Sünde ausschließt, so auch die des Verdienstes. Ihrem wesentlichen Inhalte nach (praemium *essentiale*) erfährt sie daher auch keine Steigerung; wohl aber ist in accidenteller Beziehung (praemium *accidentale*) eine fortschreitende Erhöhung oder vielmehr Entfaltung derselben denkbar.

Der origenistischen Lehre gegenüber wurde der erste der obigen Sätze ausdrücklich definirt. Vgl. Syn. Const. c. Orig. (543) can. 5: Si quis dixerit, ex angelico et archangelico statu animalem statum fieri, ex animali autem daemoniacum et humanum, ex humano vero Angelos iterum daemonesque fieri, et singulos ordines coelestium virtutum vel cunctos ex inferioribus vel ex superioribus vel ex superioribus et inferioribus constitisse, a. s.

Aug., De corr. et gr. 10, 27: Ceteri autem (Angeli) per ipsum liberum arbitrium in veritate steterunt, eamque de suo casu numquam futuro certissimam scire meruerunt. . . . Nobis quippe beata sine fine vita promissa est et aequalitas Angelorum; ex qua promissione certi sumus, cum ad illam vitam post iudicium venerimus, non inde nos esse lapsuros; quod si de se-

ipsis Angeli nesciunt, non aequales, sed beatiores erimus. Veritas autem nobis eorum promisit aequalitatem. Certum est igitur hoc eos nosse per speciem, quod nos per fidem, nullam scilicet ruinam cuiusquam sancti Angeli iam futuram. *Greg. M.,* Mor. XXV, 6, 11: Quia humiliter elegerunt ei inhaerere, a quo creati sunt, hanc ipsam in se mutabilitatem suam standi iam immutabilitate vicerunt. *Ioan. Damasc.,* De fide orth. II, 3: „Urſprünglich waren die Engel nicht leicht empfänglich, aber doch auch nicht unempfänglich für das Böſe (δυσκίνητοι πρὸς τὸ κακόν, ἀλλ' οὐκ ἀκίνητοι); jetzt aber ſind ſie dafür unempfänglich, nicht von Natur, ſondern aus Gnaden und vermöge des Beſitzes des höchſten Gutes (τῇ τοῦ μόνου ἀγαθοῦ προσεδρείᾳ)." Letzteres erläutert *S. Thom.* 1, q. 62, a. 8: Hoc modo se habet Angelus videns Deum ad ipsum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem, quod aliquis quidquam velit vel operetur, nisi attendens ad bonum, vel quod velit divertere a bono, in quantum huiusmodi. Angelus igitur beatus non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum; sic autem volens vel agens, non potest peccare. Unde Angelus beatus nullo modo peccare potest. Ibid. a. 9: Mereri et proficere pertinent ad statum viae. Sed Angeli non sunt viatores, sed comprehensores. Ergo Angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere. . . . Sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. Sic igitur unaquaeque creatura rationalis a Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex praedestinatione Dei. Ibid. ad 3: Potest tamen augeri Angelorum gaudium de salute eorum, qui per ipsorum ministerium salvantur, secundum illud Luc. 15, 10: *Gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente.* Sed hoc gaudium ad praemium *accidentale* pertinet, quod quidem augeri potest usque ad diem iudicii. Unde quidam dicunt, quod quantum ad praemium accidentale etiam mereri possunt. Sed melius est, ut dicatur quod nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator et comprehensor, ut Christus, qui solus fuit viator et comprehensor. Praedictum enim gaudium magis acquiritur ex virtute beatitudinis quam illud mereantur.

Da die Engel auch in der Visio beatifica das göttliche Weſen nicht begreifen, ſo iſt immerhin ein Fortſchritt in der Erkenntniß der Geheimniſſe des göttlichen Seins und Wollens und der übernatürlichen Gnadenordnung für ſie möglich. Vgl. oben n. 2. Eph. 3, 10 (§ 92, 3). 1 Petr. 1, 12 (§ 74, 2). *S. Thom.* 1, q. 57, a. 5 ad 2: Licet Angeli beati divinam sapientiam contemplentur, non tamen eam comprehendunt, et ideo non oportet, quod cognoscant quidquid in ea latet. Ibid. q. 58, a. 1 ad 2: Dicuntur desiderare Dei visionem quantum ad novas revelationes, quas pro opportunitate negotiorum a Deo recipiunt. Vgl. *Bonav.,* Brevil. P. II, c. 8.

§ 76.

Der Sündenfall und die ewige Beſtrafung eines Theiles der reinen Geiſter.

1. Der Sündenfall eines Theiles der reinen Geiſter iſt in der Heiligen Schrift deutlich bezeugt. Sie nennt die von Gott abgefallenen Engel böſe, unreine Geiſter, Dämonen, Teufel und ſtellt ſie in ganz unzwei-

deutiger Weise dar als persönliche Geister, die als solche zu Gott und zu den Menschen in mannigfache Beziehungen treten. Die Kirche hat ausdrücklich dem gnostisch-manichäischen Dualismus gegenüber den Glaubenssatz definirt, daß die Dämonen nicht von Natur böse gewesen, sondern durch eigene freie Wahl sündhaft geworden seien.

Leo M., Ep. 15 dogmat. ad Turrib., verwirft die Lehre der Priscillianisten: Quod diabolus numquam fuerit bonus, nec natura eius opificium Dei sit, sed eum ex Chao et tenebris emersisse, quia scilicet nullum sui habeat auctorem, sed omnis mali ipse sit principium atque substantia. Later. IV, c. 1 (§ 67, 1). Cat. Rom. P. I, c. 2, q. 17 (§ 75, 1).

Job 4, 18: Ecce, qui serviunt ei, non sunt stabiles, et in Angelis suis reperit pravitatem. Is. 14, 12. Ez. 28, 2 ff. (siehe n. 2). Joh. 8, 44: Vos ex patre diabolo estis, et desideria patris vestri vultis facere. Ille homicida erat ab initio et in veritate non stetit. 2 Petr. 2, 4: Si enim Deus Angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos, in iudicium reservari. . . . Jud. 6: Angelos vero, qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in iudicium magni diei, vinculis aeternis sub caligine reservavit. 1 Joh. 3, 8: Qui facit peccatum, ex diabolo est; quoniam ab initio diabolus peccat. In hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvat opera diaboli. Siehe unten n. 4.

Aug., De Gen. ad lit. XI, 23, 30: Quod ergo putatur numquam diabolus in veritate stetisse, numquam cum Angelis beatam duxisse vitam, sed ab ipso suae conditionis initio cecidisse, non sic accipiendum est, ut non propria voluntate depravatus, sed malus a bono Deo creatus putetur; alioquin non ab initio cecidisse diceretur: neque enim cecidit, si talis est factus.

Die Frage, wann der Sündenfall der Geister geschehen sei, ist zunächst bedingt durch die Frage nach dem Zeitpunkte ihrer Erschaffung. Nach dem oben hierüber Gesagten (§ 72, 3) darf nicht angenommen werden, daß der Fall der Engel vor der Erschaffung der materiellen Welt sich ereignet habe. Ausdrücklich hat die Kirche die origenistische Lehre von der Präexistenz und dem vorweltlichen Sündenfalle aller Geister verworfen (§ 72, 3. Syn. Const. c. Orig. can. 2; siehe unten n. 4). Auch erhellt aus der Versuchungsgeschichte des Menschen (1 Mos. Kap. 3), daß die Geister vor der Erschaffung des Menschen bereits gefallen waren. Es ist endlich eine wohlbegründete theologische Meinung, daß sie bald nach ihrer Erschaffung gesündigt haben.

Der hl. Thomas bekämpft die augustinische Anschauung, daß die bösen Geister sofort im ersten Augenblicke ihres Daseins gesündigt hätten. Im ersten Momente waren vielmehr alle Engel gut (von Natur und kraft der Gnade), und dieser Moment wurde begrenzt durch die Selbsterkenntniß der Geister; in einem folgenden Momente erfolgte die Scheidung, indem die einen auf Grund dieser Selbsterkenntniß sich zur dankbaren Lobpreisung und Anbetung Gottes hinwandten, während die andern in stolzer Selbstgefälligkeit sich selbst genügen wollten.

S. Thom. 1, q. 63, a. 6: Circa hoc est duplex opinio. Sed probabilior et Sanctorum dictis magis consonans est, quod statim post primum instans suae creationis diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quod in primo instanti suae creationis in actum liberi arbitrii proruperit et cum gratia fuerit creatus. . . . Cum enim Angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant, ut supra dictum est, q. 62, a. 5, si diabolus in

primo instanti, in gratia creatus, meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum praestitisset peccando. Si vero ponatur, quod Angelus in gratia creatus non fuerit, vel quod in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere, nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem et lapsum. Vgl. ibid. ad 4.

2. Die meisten Väter und Theologen nehmen an, vollendeter Stolz sei die Sünde der Engel gewesen; sie hätten in sich oder durch sich ihre höchste Vollendung und Glückseligkeit erlangen und insofern „Gott gleich" sein wollen. Ihre Sünde war mithin ihrem Wesen nach eine Todsünde der schwersten Art, die sie überdies mit der klarsten Erkenntniß, mit vollkommenster Freiheit und trotz des höchsten Maßes der Begnadigung begingen. Die Größe dieser Sünde erhellt auch aus der von Gott verhängten Strafe.

Cat. Rom. P. I, c. 2, q. 17: Aeternas superbiae suae poenas luunt (S. 329).

1 Tim. 3, 6: Non neophytum, ne in superbiam elatus, in iudicium incidat diaboli. Is. 14, 12: Quomodo cecidisti de coelo, Lucifer, qui mane oriebaris? corruisti in terram, qui vulnerabas gentes? (13) qui dicebas in corde tuo: In coelum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum. . . . (14) Ascendam super altitudinem nubium, similis ero Altissimo. Ez. 28, 12: Haec dicit Dominus Deus: Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia et perfectus decore, (13) in deliciis paradisi Dei fuisti . . . (14) tu Cherub extentus et protegens, et posui te in monte sancto Dei. . . . (17) Et elevatum est cor tuum in decore tuo, perdidisti sapientiam tuam in decore tuo. Vgl. dazu *Tert.*, Adv. Marc. II, 10: Et si evolvas Ezechielis prophetiam, facile animadvertes tam institutione bonum angelum, quam sponte corruptum, in persona enim principis Sor ad diabolum pronuntiatur: Et factus est sermo Domini ad me dicens . . . (Ez. 28, 11—16) et cetera, quae ad sugillationem angeli, non ad illius principis, proprie pertinere manifestum est. Auch werden gewöhnlich hierher bezogen Tob. 4, 14: Superbiam numquam in tuo sensu aut in tuo verbo dominari permittas: in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio. Eccli. 10, 14: Initium superbiae hominis, apostatare a Deo, (15) quoniam ab eo, qui fecit illum, recessit cor eius, quoniam initium omnis peccati est superbia.

Nur bei einigen Vätern findet sich die Meinung, Neid gegen den Menschen (*Iust. M.*, Dial. c. Tryph. 124. *Iren.*, Adv. haer. V, 24, 4. *Tert.*, De pat. 5) oder gegen den Sohn Gottes (*Lact.*, Inst. II, 8) sei die satanische Sünde gewesen. Andere lehren, dieser Neid sei erst eine Frucht des Stolzes und der ewigen Bestrafung der gefallenen Engel gewesen. *Aug.*, De Gen. ad lit. XI, 16, 21: Quando ergo deiecerit superbia diabolum, ut naturam suam bonam prava voluntate perverteret, Scriptura non dicit; ante tamen factum fuisse et ex hac eum homini invidisse, ratio manifesta declarat. In promptu est enim omnibus haec intuentibus, non ex invidentia superbiam nasci, sed ex superbia potius invidentiam. *S. Thom.* 1, q. 63, a. 2: Post peccatum superbiae consecutum est in Angelo peccante malum invidiae, secundum quod de bono hominis doluit et etiam de excellentia divina, secundum quod ea Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam. Ibid. ad 1: Daemones non delectantur in obscoenitatibus carnalium peccatorum, quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales; sed hoc totum ex invidia procedit, quod in peccatis

hominum quibuscumque delectantur, in quantum sunt impedimenta humani boni. Ibid. a. 3: Angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus. Sed hoc potest intelligi dupliciter; uno modo per aequiparantiam, alio modo per similitudinem. Primo quidem modo non potuit appetere esse ut Deus, quia scivit hoc esse impossibile naturali cognitione. . . . Sed in hoc appetiit indebite esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id, ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei. Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem, quae datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suae naturae, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi, c. 3 et 4, lib. de Casu diaboli, qui dicit quod *appetiit illud, ad quod pervenisset, si stetisset.* Et haec duo quodammodo in idem redeunt, quia secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei. Ueber 1 Moſ. 6, 2 ſiehe oben S. 320.

3. Die Heilige Schrift deutet klar an, daß die Sünde von einem der Geiſter ausgegangen ſei, deſſen Beiſpiel ſich die übrigen anſchloſſen. Derſelbe wird oft ſchlechthin der Teufel genannt; die übrigen Dämonen heißen ſeine Engel. Sie ſtehen alſo zu ihm in irgend einem Verhältniß der Abhängigkeit und Botmäßigkeit.

Matth. 25, 41 (§ 73, 2); 12, 24: Pharisaei autem dicebant: In principe daemoniorum eiicit daemones. Apok. 12, 7: Et factum est proelium magnum in coelo: Michael et angeli eius proeliabantur cum dracone et draco pugnabat et angeli eius; (8) et non valuerunt, neque locus inventus est eorum amplius in coelo.

S. Thom. 1, q. 63, a. 8: Peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens. Cuius signum ex hoc apparet, quod omnes daemones illi supremo subduntur, ut manifeste apparet per illud, quod dicit Dominus Matth. 25, 41. . . . Habet enim hoc ordo divinae iustitiae, ut cuius suggestioni aliquis consentit in culpa, eius potestati subdatur in poena, secundum illud 2 Petr. 2, 19: *A quo quis superatus est, huic servus addictus est.*

Daß der Teufel einer der höchſten Geiſter geweſen ſei, wie der hl. Thomas dies aus innern Gründen erſchließt, nehmen auch viele heilige Väter an. Die Meinung einiger, er ſei einer der niederſten Geiſter geweſen, iſt wohl nicht mit den Andeutungen der Heiligen Schrift vereinbar. Vgl. Iſ. 14, 12. Ez. 28, 12 (n. 2). Eph. 6, 12 (S. 319: principatus et potestates). 1 Kor. 15, 24 (§ 169, 2 b).

S. Thom. 1, q. 63, a. 7: In peccato est duo considerare, scilicet pronitatem ad peccandum et motivum ad peccandum. Si ergo consideremus in Angelis pronitatem ad peccandum, minus videtur quod peccaverint superiores Angeli quam inferiores. . . . Si vero consideretur motivum ad peccandum, maius invenitur in superioribus quam in inferioribus. Fuit enim daemonum peccatum superbia, . . . cuius motivum est excellentia, quae fuit maior in superioribus. Et ideo Gregorius dicit (Hom. 34 in Evang.), quod ille, qui peccavit, fuit superior inter omnes. Et hoc videtur probabilius, quia peccatum Angeli non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio.

4. Zur Strafe für ihre Sünde ſind die gefallenen Engel von Gott der ewigen Verdammniß überantwortet worden. Wie ihre Beſtrafung eine

ewig dauernde ist, so bleiben sie auch ewig in der begangenen Sünde und in gänzlicher Bosheit des Willens verhärtet.

Die origenistische Restitutionslehre wurde von der Synode zu Konstantinopel (543) ausdrücklich verworfen. Can. 1: Si quis fabulosam animarum praeexsistentiam et, quae ex illa consequitur, monstruosam restitutionem asseruerit, a. s. Can. 5 (siehe § 75, 4). Vgl. ibid. c. 14. Later. IV, c. 1: Illi (reprobi) cum diabolo poenam perpetuam (recipient). Cat. Rom. l. c. (§ 75, 1).

Matth. 25, 41 (siehe oben n. 3). 2 Petr. 2, 4. Jud. V. 6 (siehe oben n. 1). Offb. 20, 9: Et diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestia, (10) et pseudopropheta cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum. Hebr. 2, 16 (§ 96, 2).

Aug., Enarr. in Ps. 77, n. 28: Esse autem diabolum et angelos eius tam malos utique, ut eis ignis praeparetur aeternus, nullus fidelis ignorat. Ep. 217 (al. 107), 10: Nemo sanae fidei credit aut dicit hos apostatas angelos ad pristinam pietatem correcta aliquando voluntate converti. *Hier.*, In Ion. 3, 6: Sed hoc (die Restitutionslehre), quia S. Scriptura non dicit et evertit penitus timorem Dei, dum facile homines labuntur ad vitia, putantes etiam diabolum, qui auctor malorum est, et omnium peccatorum fons, acta poenitentia posse salvari, de nostris mentibus abiiciamus. *Ioan. Damasc.*, De fide orth. II, 4: „Was der Tod für die Menschen ist, das war der Sündenfall für die Engel. Nach dem Falle ist für sie keine Buße mehr möglich, wie für die Menschen nach dem Tode." Die entgegengesetzte Meinung des Origenes und Gregors v. Nyssa steht ganz vereinzelt da. Vgl. *Petav.*, De Angelis III, 6. 7.

In Bezug auf die Frage, wie es zu erklären sei, daß die Engel durch eine einzige Sünde die Gnade Gottes unwiederbringlich verloren haben, hat das kirchliche Lehramt keine Entscheidung getroffen. Die heiligen Väter verweisen vielfach auf die obengenannten subjectiven Momente, welche die Größe der von den Engeln begangenen Sünde bedingten, und sie erklären dann die ewige Verhärtung der Dämonen aus der Versagung der Gnade von seiten Gottes, diese aber als eine gerechte Bestrafung jener Sünde. So z. B. *Aug.*, In Ioan. tr. 110, 7: Cum vero noverimus bonorum omnium Creatorem reparandis angelis malis nihil gratiae contulisse, cur non potius intelligimus, quod tanto damnabilior eorum iudicata sit culpa, quanto erat natura sublimior? Tanto enim minus quam nos peccare debuerunt, quanto meliores nobis fuerunt. Expos. Ep. ad Gal. n. 24: Angeli qui nullo suadente spontanea praevaricatione sic lapsi sunt, per mediatorem non reconciliantur. Vgl. *Petav.* l. c. c. 11. Nach der Meinung des hl. Thomas und seiner Schule ist die ewige Verhärtung der Geister nicht bloß aus der Entziehung der Gnade von seiten Gottes zu erklären, sondern auch — und zwar an erster Stelle — aus der natürlichen Beschaffenheit ihres Erkennens und Wollens. Die Vollkommenheit und Unveränderlichkeit der Erkenntniß, welche ihren freien Willensentschlüssen zur Grundlage dient, bringt eine vollkommene Unwandelbarkeit der letztern mit sich.

S. Thom. 1, q. 64, a. 2: Tenendum est firmiter secundum fidem catholicam, quod et voluntas bonorum Angelorum confirmata est in bono et voluntas daemonum obstinata est in malo. Causam autem huius obstinationis debes accipere non ex gravitate culpae, sed ex conditione naturae seu status. . . . Ad inquirendum ergo causam huiusmodi obstinationis considerandum est, quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae, a qua movetur

sicut mobile a motore. ... Differt autem apprehensio Angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod Angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus; homo vero per rationem apprehendit mobiliter discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhaerere; voluntas autem Angeli adhaeret fixe et immobiliter. Et ideo si consideretur ante adhaesionem, potest libere adhaerere et huic et opposito, in his scilicet, quae non naturaliter vult; sed postquam iam adhaesit, immobiliter adhaeret. Vgl. De malo q. 16, a. 5.

Diese Anschauung wurde von Scotus u. a. bekämpft. Man entgegnete: Wenn die Vollkommenheit der Erkenntniß in den Engeln vor getroffener Entscheidung die Freiheit (und zwar als libertas *contrarietatis*) nicht aufhebe, so sei nicht abzusehen, warum dies nach erfolgter Entscheidung der Fall sein sollte. Ferner erkenne doch der gefallene Engel, daß er in seinem (sündhaften) Entschlusse fehlgegriffen habe; warum also sollte diese neue Erkenntniß (die Gewährung der Gnade von seiten Gottes vorausgesetzt) nicht die Grundlage eines neuen Entschlusses bilden können? Auch sei ja nicht die Erkenntniß die eigentliche oder einzige wirkende Ursache des Entschlusses; diese sei vielmehr im Willen zu suchen; mit diesem habe der gefallene Engel sich der bessern Einsicht verschlossen u. s. f.

Einzelne Theologen (Soto, Suarez, Tournely u. a.) lehren, die Verhärtung der Dämonen sei nicht bloß eine Folge der Gnadenentziehung (mithin eine von Gott verhängte Strafe), sondern entspringe zugleich aus der Betrachtung des Zustandes der Verdammniß, in welchem sie sich befinden; sie sei also eine fortdauernd von ihnen selbst gewollte oder gleichsam erneuerte (*Dom. Soto*, IV. Sent. d. 50, a. 4: Sicut ex visione Dei sequitur in Beatis confirmatissimus ipsius amor, ita in damnatis ex consideratione suae miseriae sequitur obstinatissimum Dei odium, quo velut hostem eum perpetuo persequuntur). Vgl. *Tournely*, De Angelis q. 4, a. 3; q. 10, a. 3, concl. 5. *Estius* l. c. d. 7, § 5.

Die ewige Strafe der Dämonen ist, wie die der verdammten Menschen, als poena *damni* und als poena *sensus* näher zu bestimmen (§ 163, 3). Jene umfaßt die ewige Ausschließung von aller Gnade und von der seligen Anschauung Gottes sowie den Verlust der bereits empfangenen Gnaden (nur die übernatürliche Erkenntniß — als scientia *speculativa*, nicht als scientia *practica* — ist hiervon auszunehmen. Siehe *S. Thom.* 1, q. 64, a. 1). Die poena *sensus* ist als eine Summe äußerer und innerer Qualen (das ewig ungestillte Verlangen nach Glückseligkeit, die Verzweiflung, die maßlosen und zugleich ohnmächtigen Leidenschaften des Hasses, des Neides, der Traurigkeit u. s. f.) zu denken. Das Mittel und der Ort der erstern sind nach der Lehre der Heiligen Schrift mit denjenigen identisch, welche für die reprobirten Menschen bestimmt sind. Siehe unten § 163. *Fr. Schmidt*, Quaest. selectae ex theol. dogm. (Paderb. 1891) q. 3, p. 145.

An ihren natürlichen Vermögen und Fähigkeiten haben die verworfenen Engel keine Einbuße erlitten. Insbesondere besitzen sie noch die zum Wesen der Sünde nothwendige Willensfreiheit. Das Gute können sie zwar vermöge ihrer Gnadenentblößung und ihrer Verhärtung nicht mehr erwählen; jeder neue, an sich sündhafte Act ist aber von ihnen frei gewollt. Ein neues Mißverdienst (bezw. ein höherer Grad der Verdammniß) wird jedoch dadurch nicht begründet.

Bellarmin., De gr. et lib. arb. V, 14: Respondeo tam Angelos sanctos quam malos daemones respectu finis ultimi non habere liberum arbitrium a

necessitate, sed solum a coactione: tamen respectu mediorum liberum arbitrium etiam a necessitate habere, quia multa faciunt, quae possent non facere, et contra; et in huiusmodi daemones vere peccare et bonos Angelos opus vere laudabile facere; quamvis nec poena nec praemium essentiale crescere possit, cum utrique sint in termino et omnia ipsorum opera ad exercitium damnationis vel gloriae sempiternae pertineant. *S. Thom.* 1, q. 64, a. 2 ad 2: Actus daemonis est duplex. Quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens, et talis actus daemonis semper est malus; quia etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen bene facit, sicut dum veritatem dicit, ut decipiat; et dum non voluntarie credit et confitetur, sed rerum evidentia coactus. Alius autem actus daemonis est naturalis, qui bonus esse potest, et attestatur bonitati naturae. Et tamen tali bono actu abutitur ad malum. Ibid. q. 109, a. 1 (§ 78, 2).

5. Daß die gefallenen Engel nicht erst beim jüngsten Gerichte werden der Hölle überantwortet werden, lehrt die Heilige Schrift in den oben genannten Stellen ausdrücklich. Nach der allgemeinern Ansicht der heiligen Väter und der Theologen erfolgte ihre wesentliche Bestrafung sofort nach geschehener Sünde. Dabei wird jedoch, gemäß den Andeutungen der Heiligen Schrift, festgehalten, daß in accidenteller Beziehung eine allmähliche Steigerung ihres Strafzustandes durch das Wirken des Erlösers und seiner Kirche stattgefunden habe, und daß diese beim Weltgerichte ihren höchsten Grad erreichen werde.

Matth. 8, 29: Quid nobis est tibi, Iesu, fili Dei? Venisti huc ante tempus torquere nos? Luc. 10, 17: Reversi sunt autem septuaginta duo cum gaudio, dicentes: Domine, etiam daemonia subiiciuntur nobis in nomine tuo. (18) Et ait illis: Videbam satanam sicut fulgur de coelo cadentem. Joh. 12, 31: Nunc iudicium est mundi: nunc princeps huius mundi eiicietur foras. (32) Et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum. Vgl. Apok. 20, 1—10. Nur einzelne Väter (Justin, Irenäus, Eusebius, Epiphanius u. a.) waren der Meinung, erst beim letzten Gerichte würden die Dämonen der Hölle überantwortet werden. Vgl. *Petav.*, De Angelis III, 4. *Estius*, II. Sent. d. 6, § 14: Distinguenda triplex damnatio diaboli. Prima qua damnatus est initio, quando propter superbiam coelo deiectus est et in aeternam miseriam praecipitatus; de qua damnatione Iudas Ap. ait: *Non pepercit eis*, etc. Secunda, qua per Christum ita eiectus est ex hominibus, ut non amplius longe lateque dominetur ea libertate, eo successu, quo ante Christi adventum dominari permissus fuerat; de qua damnatione ait Dominus Ioan. 12, 31: *Nunc princeps huius mundi*. . . . Et Marc. 3, 27; Apoc. 12, 10 et c. 20, ubi Angelus in persona Christi diabolum ligat per annos mille. Tertia eius damnatio erit in extremo, universali et manifesto iudicio; in quo licet nulla sit accessio futura ad poenam eius principalem, sicut nec animabus damnatis, maxima tamen fiet ad secundariam. Primo, quia cum diabolus omnesque daemones sint superbissimi, maximam confusionis poenam sustinebunt ex eo, quod ipsorum malitia tunc toti mundo manifestabitur; quodque palam agnoscetur ab omnibus, quam sint viles et contemptibiles. Secundo, quia iudicabuntur non tantum a Deo, sed etiam a sanctis hominibus. . . . (Vgl. 1 Kor. 6, 3.) Tertio, quia auferetur ab eis omnis imposterum electis nocendi potestas. . . . Quarto, quia non amplius extorquebunt ab ullo cultum et honorem divinum, ut modo faciunt, dum ab idololatris et maleficis sese procurant adorari.

Daß die Dämonen in dem gegenwärtigen Zeitlaufe nicht beständig an dem Orte der hölliſchen Strafe ſich befinden, geht aus vielen Stellen der Heiligen Schrift klar hervor. Vgl. Tob. 8, 3. Eph. 6, 12 (§ 73, 1: In *coelestibus*). *Hier.* in h. l.: Haec autem omnium Doctorum opinio est, quod aër iste, qui coelum et terram medius dividens, inane appellatur, plenus sit contrariis fortitudinibus. Vgl. Luc. 8, 31: Et rogabant (daemones) illum, ne imperaret illis, ut in abyssum irent.

Ihr Strafzuſtand wird dadurch nicht weſentlich alterirt. *S. Thom.* 1, q. 64, a. 4 ad 3: Sicut locus coelestis pertinet ad gloriam Angelorum, tamen gloria eorum non minuitur, cum ad nos veniunt, quia considerant illum locum esse suum, ... similiter dicendum est quod, licet daemones non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in aëre isto caliginoso, tamen ex hoc ipso, quod sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum poena non minuitur. Ueberdies iſt ja auch die poena *damni* ſowie die innerliche poena *sensus* nicht durch den Strafort bedingt.

Dritter Artikel.

Die Beziehungen der reinen Geiſter zu einander und zur diesſeitigen Welt.

§ 77.

Die Rangordnung der himmliſchen Geiſter. Die Sprache der Engel. Ihre Beziehungen zur materiellen Welt und zum Menſchen. Die Schutzengel.

1. Die guten Engel bilden ein von Gott geordnetes, in verſchiedenen Graden der Vollkommenheit und der Würde abgeſtuftes Reich. Dies ergibt ſich aus den von der Heiligen Schrift ihnen beigelegten Namen. Im Anſchluſſe an dieſelben wurden ſchon von vielen Vätern neun Chöre der Engel, welche je in drei Klaſſen oder Hierarchien gegliedert ſeien, angenommen.

Greg. M., Hom. 34 in Evang. (im Anſchluß an *Pseudo-Dionys.*, De coelesti hierarchia): Novem Angelorum ordines diximus, quia videlicet esse, testante sacro eloquio, scimus Angelos, Archangelos, Virtutes; Potestates, Principatus, Dominationes; Thronos, Cherubim atque Seraphim. Vgl. *Petav.* l. c. II, 1 sqq.

Die Seraphim werden erwähnt Iſ. 6, 2; die Cherubim Ez. 10, 3; die übrigen Chöre Röm. 8, 38 (Angeli, Principatus, Virtutes). Kol. 1, 16 (Throni, Dominationes, Principatus, Potestates). 1 Theſſ. 4, 15 (Archangeli). Vgl. Eph. 1, 20. 21. Jud. 9 (Michaël Archangelus).

In Bezug auf die nähere Beſtimmung jenes Rangverhältniſſes vgl. *Aug.*, Enchir. 58, 15: Quomodo autem se habeat beatissima illa et superna societas, quae ibi sint differentiae praeposturarum, ... et quid inter se distent quatuor illa vocabula, quibus universam coelestem societatem videtur Apostolus esse complexus (Col. 1, 16) ... dicant qui possunt, si tamen possunt probare, quod dicunt: ego me ista ignorare confiteor. Die Offenbarung bietet uns darüber keine nähern Aufſchlüſſe. Anſprechende ſpeculative Erklärungen jener hierarchiſchen Ordnung ſiehe bei *S. Thom.* 1, q. 108. *Bonav.*, Brevil. P. II, c. 8: Aguntur

autem et agunt secundum ordinem hierarchicum, in eis initiatum per naturam et consummatum per gloriam, quae stabiliendo liberi arbitrii vertibilitatem, illustravit perspicacitatem, ordinavit officiositatem et roboravit virtutem, secundum quatuor attributa superius nominata. Perspicacitas autem rationis in contemplando aut principaliter respicit ad maiestatem divinam venerandam aut ad veritatem intelligendam aut ad bonitatem desiderandam; et secundum hoc sunt tres ordines in prima hierarchia, scilicet Throni, ad quos spectat reverentia, Cherubim, ad quos sapientia, et Seraphim, ad quos spectat benevolentia. Ad perfectam autem virtuositatem spectat virtus imperativa, virtus executiva et virtus expeditiva. Prima ad Dominationes, secunda ad Virtutes, tertia vero ad Potestates spectat, quarum est arcere potestates contrarias. Ad perfectam vero officiositatem spectat regere, revelare et relevare. Primum est Principatuum, secundum Archangelorum, tertium Angelorum, quia custodiunt, ne stantes cadant et cadentes adiuvant, ut resurgant. Et sic patet, quod haec omnia sunt in beatis Angelis, secundum plus et minus gradatim a superioribus descendendo, usque ad ima. Ordo autem denominari debet ab eo, quod excellentius accipit in munere.

Daß die heiligen Engel miteinander verkehren, deutet die Heilige Schrift an (z. B. Is. 6, 3. Apok. K. 1 ff.). Von der kirchlichen Wissenschaft wurde (nach *Pseudo-Dionys.* l. c.) weiterhin angenommen, daß die niedern Chöre von den höhern vielfache Erleuchtungen oder Offenbarungen über die Geheimnisse des göttlichen Reiches empfangen. Vgl. *S. Thom.* 1, q. 106. Die Sprache, deren sie sich hierbei bedienen (1 Kor. 13, 1) ist nicht eine lautbare, durch sinnliche Sprachmittel bedingte; es ist darunter nur eine (für uns unbegreifliche) rein geistige Gedankenmittheilung zu verstehen. *S. Thom.* l. c. q. 107, a. 1 ad 2: Locutio exterior, quae fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis, unde non convenit Angelo; sed sola locutio interior, ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua Angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus Angeli, qua conceptum suum manifestat. Ibid. ad 3: Sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens Angeli ad attendendum.

2. Die Offenbarungsgeschichte erwähnt eine vom Anfange bis zum Ende der Welt fortlaufende Reihe von Thatsachen, in welchen die guten Engel als Werkzeuge der göttlichen Vorsehung und Weltregierung, namentlich auch als Organe übernatürlicher Offenbarungen erscheinen. Als solche treten sie in vielfache Beziehungen zur materiellen Welt und zur Menschheit. Letzteres wird auch ausdrücklich gelehrt. Daß es namentlich sogenannte Schutzengel gebe, ist ein feststehender Glaubenssatz. Die allgemeine kirchliche Lehrmeinung bestimmt denselben näher dahin, daß jedem einzelnen Menschen, und zwar von der Geburt bis zum Tode, ein Schutzengel von Gott zugesellt werde.

Cat. Rom. P. IV, c. 9, q. 4: Est enim Dei providentia datum hoc negotium Angelis, ut custodiant humanum genus, singulisque hominibus praesto sint, ne gravius aliquod detrimentum accipiant. Ibid. q. 6: Huius generis exemplorum, quemadmodum diximus, referta est sanctarum litterarum historia; quibus intelligimus, quanta sit vis beneficiorum, quae confert in homines

Deus, Angelis interpretibus et internunciis, nec solum certa aliqua et privata de re missis, sed a primo ortu nostrae curae praepositis et in singulorum hominum salutis praesidio collocatis. Vgl. auch das schöne kirchliche Sterbegebet: Occurrite Angeli Dei, suscipientes animam eius etc.

1 Mos. 24, 7: Ipse mittet Angelum suum coram te. Ebd. 48, 16: Angelus, qui eruit me de cunctis malis, benedicat pueris istis. Judith 13, 2: Custodivit me Angelus eius et hinc euntem et ibi commorantem et inde huc revertentem. Ps. 90, 11: Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis. Matth. 18, 10 (§ 75, 1). Hebr. 1, 14: Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos, qui haereditatem capient salutis? Apg. 12, 15: Illi autem dicebant: Angelus eius (Petri) est.

Hier., In Matth. l. c.: Magna dignitas animarum, ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui Angelum deputatum. Andere Zeugnisse siehe bei *Petav.* l. c. II, 6. 7.

S. Thom. 1, q. 113, a. 2: Dicendum quod singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputantur. Cuius ratio est, quia Angelorum custodia est quaedam exsecutio divinae providentiae circa homines.

Die Schutzengel üben dieses ihr Amt aus (nach den Andeutungen der Heiligen Schrift) durch Fürbitte, Darstellung der Gebete ihres Schützlings vor Gott, durch innerliche Erleuchtung, Anregung zum Guten und Abmahnung vom Bösen, durch Abwehr äußerer Gefahren und Versuchungen. Vgl. *Bern.*, Serm. 1 in fest. s. Mich.; Serm. 12 in Ps. 90.

Von manchen Vätern wird auch die Meinung vertreten, daß den einzelnen Reichen, Völkern und Kirchen (vgl. Dan. 10, 12 ff.) sowie den verschiedenen Theilen der bewußtlosen Schöpfung Engel als Leiter und Beschützer vorgesetzt seien. Vgl. *S. Thom.* 1, q. 110, a. 1.

Ueber die Beziehung der reinen Geister zum Raume vgl. *Ioan. Damasc.*, De fide orth. I, 17; II, 10. *S. Thom.* 1, q. 52, a. 1: Angelo convenit esse in loco; aequivoce tamen dicitur Angelus esse in loco et corpus. Corpus enim est in loco per hoc, quod applicatur loco secundum contactum dimensivae quantitatis; quae quidem in Angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicae ad aliquem locum qualitercumque dicitur Angelus esse (definitive, non circumscriptive) in loco corporeo. Aus der Endlichkeit der den Geistern innewohnenden Kräfte ergibt sich, daß auch ihre Beziehung zu den räumlichen Dingen eine begrenzte ist; sie sind nicht allgegenwärtig, sondern einörtlich. Ibid. a. 2: Angelus est virtutis et essentiae finitae. ... Unde cum Angelus sit in loco per applicationem virtutis suae ad locum, sequitur, quod non sit ubique nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum. ... Totum illud, cui immediate applicatur virtus Angeli, reputatur ut unus locus eius, licet non sit continuum. Vgl. *Fr. Schmid* l. c. Q. 2, p. 28.

Die Angelophanien, von welchen die Heilige Schrift berichtet, waren theils bloß innerliche Visionen oder Traumgesichte (z. B. Matth. 1, 20), theils wahre äußerliche oder sinnfällige Erscheinungen der Geister in angenommenen (ätherischen) Leibern. *Aug.*, Serm. 12 (al. 16 de div.), 9: Quosdam enim Angelos humanis oculis apparuisse Scriptura commemorat; sed utique potestati eorum corpoream creaturam ita Dominus subdidit, ut illis eam pro voluntate coaptaret. Unde et illi, quamvis non nati ex femina, verum tamen corpus habuerunt, quod ex qualibet specie in quamlibet speciem pro sui ministerii atque officii

ratione converterent, ex vera tamen in veram. *S. Thom.* l. c. q. 51, a. 2 ad 2: Corpus assumptum unitur Angelo non quidem ut formae, neque solum ut motori, sed sicut motori repraesentato per corpus mobile assumptum. Sicut enim a Sacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur, ita corpora sensibilia divina virtute sic formantur ab Angelis, ut congruant ad repraesentandum Angeli intelligibiles proprietates. Ibid. ad 3: Angeli assumunt corpora ex aëre, condensando ipsum virtute divina, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem.

3. Aus den kirchlichen Glaubenssätzen über die himmlische Vollendung der reinen Geister sowie über die Beziehungen derselben zu den Menschen als deren Schutzengel ergibt sich die Berechtigung, die Ersprießlichkeit und Pflichtmäßigkeit des Engelcultus oder der Verehrung und Anrufung der heiligen Engel von seiten der Menschen. Nach den ältesten Zeugnissen der Tradition (Clemens Rom., Justin, Athenagoras, Origenes u. a.) war dieser Cult von Anfang an in der Kirche üblich; seit dem 4. Jahrhundert wurden den heiligen Engeln (dem hl. Michael insbesondere) häufig Kirchen und Oratorien geweiht.

Sozom., Hist. Eccl. II, 3. Conc. Nic. II, Sess. 4, Prof. fidei: „Wir sind von dem Herrn, den Aposteln und Propheten belehrt, daß wir ehren und preisen sollen vor allem die heilige Gottesmutter, welche erhabener ist als alle himmlischen Mächte, ferner die heiligen Engel, die Apostel, Propheten und Martyrer, die heiligen Lehrer und alle Heiligen, auf daß wir ihre Fürbitte nachsuchen, die uns Gott angenehm machen kann, wenn wir tugendhaft wandeln. . . ." (Forts. S. 318.) Die ältesten Meßliturgien bezeugen dasselbe. Vgl. unten § 154, 3.

Cat. Rom. P. III, c. 2, q. 9: Quod si reges, per quos Deus mundum gubernat, tanto honore afficiuntur: angelicis spiritibus, quos Deus ministros suos esse voluit . . . tanto maiorem honorem non habebimus, quanto beatae illae mentes dignitate regibus ipsis antecellunt? Adde caritatem, qua nos diligunt, qua ducti pro iis provinciis, quibus praesunt, ut ex Scripturis facile intelligitur, preces fundunt; quod etiam praestare iis, quorum sunt ipsi custodes, ne dubitandum quidem est; nostras enim preces Deo offerunt et lacrymas. Ibid. q. 10: Invocandi itaque sunt, quod et perpetuo Deum intuentur et patrocinium salutis nostrae sibi delatum libentissime suscipiunt. Exstant divinae Scripturae testimonia huius invocationis. Vgl. 1 Mos. 32, 26; 48, 16.

Bern., Serm. 12 in Ps. 90, n. 6: Quantum tibi debet hoc verbum (Ps. 90, 11) inferre reverentiam, afferre devotionem, conferre fiduciam! Reverentiam pro praesentia, devotionem pro benevolentia, fiduciam pro custodia.

Die heiligen Väter haben schon mehrfach den Unterschied dieses bloß duliſchen und relativen Cultes von dem Gott allein gebührenden latreutischen und absoluten Culte erörtert. So *Aug.*, De vera rel. 55, 110: Honoramus eos caritate, non servitute. Nec eis templa construimus. Nolunt enim se sic honorari a nobis; quia nos ipsos cum boni sumus, templa summi Dei esse noverunt. Recte itaque scribitur (Apoc. 22, 9) hominem ab Angelo prohibitum, ne se adoraret, sed unum Dominum, sub quo ei esset et ille conservus. Vgl. Civ. X, 7. Die Warnung des Apostels Kol. 2, 18 bezieht sich nicht auf den wahren Engelcult, sondern auf gnostisch-dualistische Verirrungen. Vgl. *Petav.* l. c. II, 9. 10. Cat. Rom. l. c. q. 8 und § 78, 2.

§ 78.

Die Beziehungen der verworfenen Geister zu einander und zu den übrigen Geschöpfen. Die dämonische Versuchung. Die Besessenheit.

1. Aus mehreren Aussprüchen der Heiligen Schrift sowie aus der Idee der göttlichen Providenz hat die kirchliche Wissenschaft erschlossen, daß auch unter den höllischen Geistern eine Rangordnung bestehe. Es ist wohl annehmbar, daß dieselbe den verschiedenen Stufen der natürlichen Vollkommenheit entspreche, an welcher die Geister durch ihren Sündenfall keine Einbuße erlitten haben. Da Gott sich der bösen Geister nach Ausweis der Offenbarungsgeschichte vielfach zu Zwecken seiner Providenz bedient, so ist ferner anzunehmen, daß auch die guten Engel zu den Dämonen in Beziehung stehen, um ihnen Gottes Befehle mitzutheilen oder ihrem Wirken entgegenzutreten.

Siehe oben § 76, 3. Eph. 6, 12 (§ 73, 1). 1 Kor. 15, 24 (§ 169, 2 b).

S. Thom. 1, q. 109, a. 1: Si autem considerentur quantum ad id quod est naturae, sic adhuc sunt in ordinibus, quia data naturalia non amiserunt. Ibid. a. 2: Manifestum est ex praemissis (a. 1), quod daemonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur; unde et actiones eorum sub actionibus superiorum sunt, et hoc est, quod rationem praelationis tacit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni praelati. Sic igitur ipsa naturalis dispositio daemonum requirit, quod sit in eis praelatio. Convenit etiam hoc divinae sapientiae, quae nihil in universo inordinatum relinquit. Ibid. ad 3: Quod autem superioribus inferiores subdantur, non est ad bonum superiorum, sed magis ad malum eorum; quia cum mala facere maxime ad miseriam pertineat, praeesse in malis est esse magis miserum. Ibid. a. 4 ad 1: Per sanctos Angelos multa de divinis mysteriis daemonibus revelantur, cum divina iustitia exigit, ut per daemones aliqua fiant vel ad punitionem malorum vel ad exercitationem bonorum; sicut in rebus humanis assessores iudicis revelant tortoribus eius sententiam. Ibid. ad 2: Sancti Angeli sunt ministri divinae sapientiae. Unde sicut divina sapientia permittit aliqua mala fieri per malos angelos vel homines, propter bona, quae ex eis elicit; ita et boni Angeli non totaliter cohibent malos a nocendo.

2. Aus den Andeutungen der Heiligen Schrift über den zeitweiligen Aufenthaltsort der höllischen Geister (§ 76, 5) sowie aus einzelnen Thatsachen der Offenbarungsgeschichte (Job 1, 12. Ps. 77, 49. Tob. 8, 3. Matth. 8, 32 u. a.) ergibt sich, daß auch die materielle Welt vielfach dämonischen Einwirkungen ausgesetzt ist. Die Kirche betrachtet dieselben als einen Theil des Sündenfluches, der um des Menschen willen auch die bewußtlose Schöpfung getroffen hat (Röm. 8, 19—22); ihren desfallsigen Glauben spricht sie auch indirect in den Exorcismen und Weihungen aus, welche sie an den Naturdingen (z. B. der Materie der heiligen Sacramente) vornimmt. Dem Dualismus der Priscillianisten gegenüber erklärte die Kirche ausdrücklich, daß den Dämonen in der gedachten Richtung keine schöpferische

Macht zukomme, daß all ihr Wirken von der souveränen göttlichen Macht abhängig sei und nur so weit reiche, als es Gott aus den weisesten Absichten zulassen wolle.

Conc. Bracar. (c. 560) c. 8: Si quis dicit, quod aliquas immundas creaturas diabolus fecerit et tonitrua et fulgura et tempestates et siccitates ipse diabolus sua auctoritate faciat, sicut Priscillianus dicit, a. s.

Cat. Rom. P. IV, c. 15, q. 8: Non enim Satan in tanta et potentia et pertinacia, in capitali odio nostri generis, nec quantum nec quamdiu vult, tentare nos aut vexare potest, sed omnis eius potestas Dei nutu et permissu gubernatur.

Aug., De Trin. III, 8: Non est putandum istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam, sed soli Deo. Enarr. in Ps. 77, n. 28: Utitur ergo Deus angelis malis, non solum ad puniendos malos, sicuti in istis omnibus, de quibus loquitur Psalmus, sicut in rege Achab (3 Reg. 22, 15), quem fallaciae spiritus ex Dei voluntate seduxit, ut caderet in bello; verum etiam ad probandos et manifestandos bonos, sicuti fecit in Iob. Quod autem pertinet ad istam materiam corporalem visibilium elementorum, puto quod ea possunt uti Angeli et boni et mali, quantum cuique potestas est. . . . Sed in haec Angelis longe amplior est potestas (quam hominibus), et bonis et malis, quamvis utique maior bonis, sed quantum Dei nutu atque ordine iubetur aut sinitur sicut et nobis. Civ. XII, 24: Neque enim fas est ullius naturae quamlibet minimae mortalisque creatorem nisi Deum credere ac dicere et ante quam possit intelligi. Angeli autem . . . etiamsi adhibent vel iussi vel permissi operationem suam rebus, quae gignuntur in mundo, tamen non eos dicimus creatores animalium, quam nec agricolas frugum atque arborum.

Das zuletzt Gesagte findet vor allem auch Anwendung auf die sogen. dämonischen Wunder. Es sind dies keine Wunder im strengen Sinne des Wortes, d. h. keine über den Bereich aller geschaffenen Kräfte hinausliegenden Erscheinungen, die nur aus göttlicher Allmacht hervorgehen können. Letztere steht den Dämonen nicht zur Verfügung. Vielmehr bringen sie, wie der hl. Augustinus und Thomas von Aquin lehren, solche Erscheinungen durch geschickte Benutzung in der Natur vorhandener, dem Menschen vielleicht verborgener Kräfte zu stande. Oft besteht das dämonische Wunder auch in einer bloßen Täuschung, welche die Geister durch Producirung eines wirklichen äußern Scheingebildes, durch Sinnestäuschungen oder durch innerliche Einwirkung auf die Phantasie des Menschen hervorbringen. In ähnlicher Weise sind auch die dämonischen Weissagungen (bezw. die dämonische Wahrsagerei) zu beurtheilen. Das Zukünftige, sofern es nicht aus vorliegenden Umständen oder Ursachen erschlossen werden kann (futura contingentia), vermögen auch die reinen Geister nicht mit Gewißheit zu erkennen (siehe oben § 74, 1). Aber den Schein des Vorauswissens können sie erwecken, sofern ihnen eine schärfere und umfassendere Erkenntniß der in der Gegenwart bereits gegebenen Bedingungen oder Ursachen des Zukünftigen zu Gebote steht und sie nun hieraus das letztere mit Gewißheit zu erschließen oder zu vermuthen im stande sind.

S. Thom. 1, q. 114, a. 4: Si miraculum proprie accipiatur, daemones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus: quia miraculum proprie dicitur, quod fit praeter ordinem totius naturae, sub quo ordine continetur omnis virtus creata. Dicitur tamen quandoque miraculum large, quod excedit humanam facultatem et considerationem; et sic daemones possunt facere miracula, quae scilicet homines mirantur, in quantum eorum facultatem et cognitionem excedunt. Ibid. ad 2: Illae vero transmutationes corporalium rerum, quae non possunt virtute naturae fieri, nullo modo operatione daemonum secundum rei veritatem perfici possunt; sicut quod corpus humanum mutetur in corpus bestiale, aut quod corpus hominis mortuum reviviscat. Et si aliquando aliquid tale operatione daemonum fieri videatur, hoc non est secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum. Wenn nicht schon aus sonstigen Umständen, so wird doch stets aus dem Zwecke der dämonische Charakter solcher Wunder erkennbar sein. *S. Thom.* l. c. ad 3. Die vielseitigen Erörterungen des hl. Augustinus über die dämonischen Wunder und Weissagungen in ihrer Beziehung zu der Zauberei und Wahrsagerei siehe De Trin. III, 7. 8; De doctr. chr. II, 20 sqq.; De div. 83, q. 70; Civ. X, 12; De divinat. daemon. Vgl. Simar, Der Aberglaube (3. Aufl.) S. 23 ff. W. Schneider, Der neuere Geisterglaube (2. Aufl., Paderb. 1885) S. 525 ff. Ueber die Wahrsagerei vgl. auch *Sixti V.* Const. *Coeli et terrae Creator.* *Ferraris,* Prompta Bibl. s. v. Superstitio.

3. Durch viele Thatsachen der Offenbarungsgeschichte sowie durch eine große Reihe von Lehrausprüchen des Alten und Neuen Testamentes ist die kirchliche Glaubenslehre begründet, daß Satan als Versucher des Menschen auftrete, aber auch dieses nur, sofern und insoweit Gott es ihm gestatten will. Einen directen und nöthigenden Einfluß vermag er auf den freien Willen des Menschen nicht auszuüben. Nicht Nöthigung, sondern Anlockung des freien Willens zu sündhaften Entschlüssen bildet das Wesen der Versuchung. Diesen Zweck verfolgt der böse Geist entweder dadurch, daß er äußerlich oder innerlich (durch Phantasievorstellungen) Objecte sündhaften Wollens oder Begehrens dem Menschen vorführt und ihn dadurch zur Sünde reizt; oder so, daß er durch körperliche Zustände oder Gemüthsstimmungen ihn in vorzüglichem Maße zu sündhaften Entschlüssen irgend einer bestimmten Art geneigt macht (disponirt); oft auch werden beide Arten der Versuchung zusammentreffen.

1 Mos. 3, 1 ff. Vgl. Weish. 2, 24 (die Sünde der Stammeltern). 1 Joh. 3, 12 (die Sünde Kains). Joh. 13, 2. 27 (der Verrath des Judas. Apg. 5, 3 (die Lüge des Ananias). Matth. 4, 1 ff. (die Versuchung Christi). Luc. 22, 31 (die Versuchung der Apostel). Eph. 6, 11 (§ 73, 1). 1 Petr. 5, 8: Sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret: (9) cui resistite fortes in fide, scientes eandem passionem ei, quae in mundo est, vestrae fraternitati fieri. Vgl. 1 Joh. 2, 14. Matth. 12, 43.

Cat. Rom. P. IV, c. 15, q. 4: Ac praeter hos inimicos, qui habitant et vivunt nobiscum (caro, mundus), sunt praeterea illi hostes acerrimi, de quibus scriptum est Eph. 6, 12.... Hierauf beziehe sich namentlich auch die Bitte des Vaterunsers: Ne nos inducas in tentationem.

S. Thom. 1, q. 114, a. 1: Circa impugnationem daemonum duo est considerare, scilicet ipsam impugnationem et impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipsa ex daemonum malitia procedit; qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur et propter superbiam divinae potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem, sicut et Angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem. Sed ordo impugnationis ipsius est a Deo, qui ordinate novit malis uti, ad bonum ea ordinando. Ibid. ad 2: Ad hoc quod non sit inaequalis pugnae conditio, fit ex parte hominis recompensatio principaliter quidem per auxilium divinae gratiae, secundario autem per custodiam Angelorum. Unde 4 Reg. 6, 16 Elisaeus dixit ad ministrum suum: *Noli timere, plures enim nobiscum sunt quam cum illis.* Vgl. 1 Kor. 10, 13: Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere.

Cypr., De exhort. mart. 2: Adversarius vetus est et hostis antiquus, cum quo proelium gerimus. Sex millia annorum iam paene complentur, ex quo hominem diabolus impugnat. Omnia genera tentandi et artes atque insidias deiiciendi usu ipso vetustatis edidicit. Si imparatum invenerit militem Christi, si rudem, si non sollicitum ac toto corde vigilantem, circumvenit nescium, fallit incautum, decipit imperitum. Si vero quis dominica praecepta custodiens et fortiter Christo adhaerens contra eum steterit, vincatur necesse est, quia Christus, quem confitetur, invictus est. *Aug.*, Enarr. in Ps. 60, n. 3: Si in illo (Christo) nos tentati sumus, in illo nos diabolum superamus. Attendis quia Christus tentatus est, et non attendis quia vicit? Agnosce te in illo tentatum et te in illo agnosce vincentem. Poterat a se diabolum prohibere: sed si non tentaretur, tibi tentando vincendi magisterium non praeberet.

Ueber die Weiſe der Verſuchung ſiehe *S. Thom.*, De malo q. 3, a. 3 concl.: Cum humana voluntas a nullo de necessitate moveatur obiecto, sed a se, diabolus non per se est causa peccati, sed tantum per modum suadentis vel proponentis obiectum appetibile. Ibid. a. 4: Potest diabolus hominem ad peccandum *suadendo* et *disponendo* inducere; non in rationem imprimendo, sed in vires sensus, tam internas quam externas. Per modum autem disponentis potest esse causa peccati, in quantum per similem commotionem spirituum vel humorum facit aliquos magis dispositos ad irascendum vel ad concupiscendum, vel ad aliquid huiusmodi. Manifestum est enim quod corpore aliqualiter disposito est homo magis pronus ad concupiscentiam et iram et huiusmodi passiones, quibus insurgentibus homo disponitur ad consensum. Sic ergo patet, quod diabolus interius instigat ad peccatum persuadendo et disponendo, non autem perficiendo peccatum. Vgl. 1, q. 111, a. 2—4. Aehnlich Cat. Rom. l. c. q. 10.

4. Die Möglichkeit und Wirklichkeit der ſogen. dämoniſchen Beſeſſenheit kann nach den beſtimmteſten Zeugniſſen der Heiligen Schrift, der Tradition und der Kirchengeſchichte ſowie nach der beſtändigen Auffaſſung und Praxis der Kirche (der Exorcismus, der ordo exorcistarum) nicht beſtritten werden. Sie iſt entweder eine bloß äußerliche (die nur uneigentlich ſo genannte Beſeſſenheit oder obsessio), beſtehend in äußerlichen Vexationen und Angriffen des böſen Geiſtes, oder eine innerliche (die Beſeſſenheit im ſtrengen Sinne,

possessio, energema), bei welcher der unreine Geist den Leib und die niedern Seelenkräfte des Menschen innerlich so ergreift und gewaltsam beherrscht, daß dieser auch den Gebrauch seiner höhern Seelenkräfte mehr oder minder verliert und als willenloses Werkzeug Satans erscheint. Die Besessenheit kann eine (längere oder kürzere Zeit) ununterbrochen fortdauernde oder eine intermittirende sein. In beiden Fällen erreicht sie ihr Ende durch die sogen. Beschwörung oder Austreibung (Exorcismus).

Bona, De discret. spirit. 11, 14: Fit autem energema sive operatio daemonis in homine dupliciter, spiritualiter vel corporaliter. Energema spirituale tunc fit, cum mentem et cor hominis diabolus possidet et in illis operatur, ut cum dicitur in Evangelio intrasse in cor Iudae, suggerens illi, ut Christum traderet. Corporale autem vel fit extrinsecus per vexationes et molestias, quae homini forinsecus inferuntur; vel fit intrinsecus, quando hominem invadit, intusque vexat et exagitat. Ut ergo aliquis vere dicatur energumenus sive arreptitius, non satis est, ut vexetur extrinsecus sicut Iob et Antonius Abbas atque alii Sancti; sed requiritur, ut diabolus sit in illo intime praesens, sicut motor in mobili, et in eo aliquid operetur. Daher bilden auch Aeußerungen übermenschlicher Fähigkeiten geistiger oder körperlicher Art nebst der Scheu vor geweihten Sachen oder heiligen Namen die vornehmsten Kennzeichen der Besessenheit. Vgl. *Bona* l. c. *Estius*, II. Sent. d. 8, § 11. Leistle, Die Besessenheit, mit besonderer Berücksichtigung der Lehre der Väter. Dill. 1887.

Ueber den alttestamentlichen Glauben an die Besessenheit vgl. Tob. Kap. 6 ff. Matth. 12, 24 (die Einrede der Pharisäer, Jesus treibe die Teufel in Beelzebub, dem obersten der Teufel, aus). Durch das Verhalten und die ausdrückliche Lehre Christi und der Apostel ist der (rationalistische) Einwand schlechthin beseitigt, die Besessenen seien bloß körperlich Kranke, Lunatische u. dgl. gewesen.

Marc. 9, 24: Comminatus est (Iesus) spiritui immundo, dicens illi: Surde et mute spiritus, ego praecipio tibi: Exi ab eo, et amplius ne introeas in eum. Luc. 13, 32: Ecce, eiicio daemonia, *et* sanitates perficio. . . . Marc. 3, 15: Et dedit illis (duodecim) potestatem curandi infirmitates et eiiciendi daemonia. Vgl. ebd. 16, 17. 18. Apg. 10, 16 ff.; 19, 11. Man beachte auch das Verhalten der unreinen Geister selbst bei diesen Wundern Christi: Matth. 8, 29 ff. Marc. 1, 24 ff.; 3, 11; 5, 7. Vgl. Apg. 19, 15.

Schon die ältesten Apologeten betonen die Macht der Christen, im Namen Jesu die Teufel auszutreiben, als einen deutlichen Beweis für die göttliche Wahrheit des Christenthums.

Iust. M., Apol. II, c. 6: „Und jetzt könnt ihr aus dem, was ihr vor euern Augen geschehen sehet, lernen. Viele vom Teufel Besessene, die in der ganzen Welt und auch in eurer Stadt sich finden, sind, wenn sie von euern christlichen Mitbürgern beschworen wurden im Namen Jesu, des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten, geheilt worden und werden noch jetzt geheilt, . . . nachdem alle übrigen Beschwörer und Heilkünstler vergebens sich an ihnen versucht." *Min. Fel.*, Oct. 27: Haec omnia sciunt pleraque pars vestrum ipsos daemonas de semetipsis confiteri, quotiens a nobis tormentis verborum et orationis incendiis de corporibus exiguntur. . . . Ipsis testibus esse eos daemonas de se verum confitentibus credite; adiurati enim per Deum verum et solum inviti miseri corporibus inhorrescunt et vel exsiliunt statim vel evanescunt gradatim, prout fides patientis adiuvat aut gratia curantis aspirat. Aehnlich *Tert.*, Apol. 23. Beispiele von Teufelsaustrei-

bungen, die zu seiner Zeit sich ereignet, erzählt der hl. Augustinus (Civ. XXII, 8. Vgl. *Hier.*, Ep. 86). Daß zur Zeit Christi, wie es scheint, und in den ersten Jahrhunderten die Besessenheit häufiger war als später (wenigstens innerhalb der christlichen Gesellschaft), mag wohl durch folgende Momente zu erklären sein. Es war damals die Herrschaft der Sünde und des Heidenthums und darin zugleich die Gewaltherrschaft Satans über den Menschen (captivitas diaboli, Trid. Sess. 5, can. 1) eine noch ungebrochene; mit dem Eintreten des Christenthums in die Welt begann auch für diese Herrschaft der entscheidende, die ganze Energie der Hölle herausfordernde Kampf; für die göttliche Vorsehung aber war auch diese von ihr zugelassene Prüfung des Menschen ein Mittel gerechter Bestrafung desselben für die freiwillige Hingabe an den Dienst Satans, zugleich aber bestimmt, die Sehnsucht nach der Erlösung in ihm zu wecken. An der Herrschaft Christi und der Seinigen über die Dämonen sollte die Welt den göttlichen Charakter des Erlösers und seiner Kirche erkennen; je größer und umfassender die Macht war, welche dem Feinde zugestanden wurde, um so glänzender und wunderbarer trat auch der Sieg des göttlichen Namens Jesu hervor. Vgl. Möhler, Patrologie S. 803.

Die auf die materielle Welt bezüglichen Glaubenssätze sind großentheils in der vorstehenden allgemeinen Lehre von der Erschaffung und Erhaltung der Welt (§ 61—71) sowie in der Engellehre (§ 72 ff.) bereits dargelegt worden; die übrigen werden in den folgenden Abschnitten je in ihrem natürlichen Zusammenhang mit den die Menschheit betreffenden Lehren zur Darstellung kommen.

Zweiter Abschnitt.

Der Mensch.

Erste Abtheilung.

Ursprung, wesentliche Bestandtheile und Vollkommenheiten der menschlichen Natur. Die Erhaltung derselben.

§ 79.

Die Erschaffung des Menschen. Die Einheit des Menschengeschlechtes.

1. Die letzte Hervorbringung Gottes am sechsten Schöpfungstage war der Mensch, so zwar, daß die beiden ersten Menschen, Adam und Eva, nach Leib und Seele unmittelbar von Gott ins Dasein gerufen wurden. Sie waren überdies die einzigen im Anfange von Gott erschaffenen Menschen und wurden der göttlichen Bestimmung gemäß die Stammeltern des ganzen Menschengeschlechtes (die specifische Einheit des Menschengeschlechtes).

Later. IV, c. 1 (§ 63, 1): . . . deinde humanam (naturam Deus creavit), quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.

Vatic. Sess. 3, c. 1 (§ 65, 1). Papst Leo d. Gr. verwarf die priscillianistische Lehre, daß die menschliche Seele göttlichen Wesens, der menschliche Leib aber ein Gebilde des Teufels sei (Ep. 15 ad Turrib. n. 5. 8. Vgl. Conc. Tolet. a. 447. Prof. fidei und can. 11; siehe § 82, 2); ebenso auch die origenistische Lehre, daß erst durch einen vorweltlichen Sündenfall der Geister die Erschaffung der Leiber und die Einschließung der gefallenen Geister in dieselben veranlaßt worden sei (ibid. n. 10. Vgl. die gegen denselben Irrthum gerichtete Entscheidung der Syn. Const. can. 1. 2 oben § 76, 3; vgl. § 72, 3). Der modernen sogen. Entwicklungstheorie gegenüber (wonach der menschliche Leib aus niedern Organismen auf dem Wege natürlicher Entwicklung hervorgegangen sein soll) erklärte das Conc. Prov. Col. P. I, c. 14: Primi parentes a Deo immediate conditi sunt. Itaque Scripturae Sacrae fideique plane adversantem illorum declaramus sententiam, qui asserere non verentur, spontanea naturae imperfectioris in perfectiorem continuo ultimoque humanam hanc immutatione hominem, si corpus quidem spectes, prodiisse.

Die Einheit des Menschengeschlechtes bildet die Grundlage der kirchlichen Lehre von der Erbsünde und von der universalen Erlösung der Menschheit in Christo, d. h. also die Grundlage des ganzen christlichen Glaubens. Sie wird darum auch in den Lehrentscheidungen der Kirche über die Erbsünde als feststehende Lehre der Offenbarung vorausgesetzt. Vgl. Trid. Sess. 5, can. 1—3 (§ 83, 3).

2. Die Heilige Schrift lehrt die oben genannten Sätze sowie die specifische Einheit des menschlichen Geschlechtes theils in Form historischer Erzählung theils in doctrinellen Sprüchen. Auch die Tradition hat beide Seiten des Dogmas aufs deutlichste bezeugt und im einzelnen erklärt.

1 Mos. 1, 26: Et ait: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram ... (27) Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos. (28) Benedixitque illis Deus, et ait: Crescite et multiplicamini, et replete terram, et subiicite eam, et dominamini piscibus maris, et volatilibus coeli, et universis animantibus, quae moventur super terram. 2, 7: Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae; et factus est homo in animam viventem. Ebd. V. 18: Dixit quoque Dominus Deus: Non est bonum esse hominem *solum:* faciamus ei adiutorium simile sibi (folgt V. 19—24 der Bericht über die Erschaffung des Weibes; siehe unten). V. 20: Adae vero non inveniebatur adiutor similis eius. 3, 20: Et vocavit Adam nomen uxoris suae, Heva, eo quod mater esset *cunctorum viventium.* Ebd. 10, 32 wird gesagt, daß alle Völker der Erde von Noe abstammen, dessen Familie allein von der Nachkommenschaft Adams dem Strafgerichte der Sündfluth entgangen war. Vgl. 1 Mos. 6, 13; 7, 21; 11, 6: Et dixit Deus: Ecce unus est populus, et unum labium omnibus ... (7) Venite igitur, descendamus et confundamus ibi linguam eorum, ut non audiat unusquisque vocem proximi sui. Weish. 10, 11: Haec (Sapientia) illum, qui *primus* formatus est a Deo pater orbis terrarum, cum *solus* esset creatus, custodivit. Apg. 17, 26: Fecitque ex uno omne genus hominum inhabitare super faciem terrae (§ 26, 2 c). 1 Kor. 15, 45. Vgl. die Parallele zwischen Adam, als Stammvater der Menschheit und Urheber der allgemeinen Sündhaftigkeit des Geschlechtes, mit Christus, dem Urheber der universalen Erlösung, Röm. 5, 12 ff. 1 Kor. 15, 22 ff. (§ 85, 3.)

Iren., Adv. haer. IV, 20, 1: Non ergo Angeli fecerunt nos neque plasmaverunt nos, neque Angeli potuerunt imaginem facere Dei, nec alius quis praeter Verbum Domini, nec virtus longe absistens a Patre universorum. *Tert.*, Adv. Marc. II, 4: Interim mundus ex bonis omnibus constitit, satis praemonstrans, quantum boni praeparetur illi, cui praeparabatur hoc totum. Quis denique dignus incolere Dei opera, quam ipsius imago et similitudo? Eam quoque bonitas et quidem operantior operata est, non imperiali verbo, sed familiari manu, etiam verbo blandiente praemisso: *Faciamus hominem* ... Bonitas amplius delicias adiecit homini, ut, quamquam totius orbis possidens, in amoenioribus moraretur translatus in paradisum, iam tunc de mundo in ecclesiam. Vgl. De resurr. carn. 5. *Ambr.*, De Parad. 10, 48: Nec illud otiosum, quod non de eadem terra, de qua plasmatus est Adam, sed de ipsius Adae costa facta sit mulier, ut sciremus unam esse in viro et muliere corporis naturam, *unum fontem generis humani*. *Theodoret.*, De Graec. aff. cur. 5. *Greg. M.*, Mor. IX, 27.

Aug., Civ. XII, 9, 2: Ex uno quippe homine, quem primum Deus condidit, genus humanum sumpsit exordium, secundum sanctae Scripturae fidem. Ibid. c. 21: Unum ac singulum creavit, non utique solum sine humana societate deserendum, sed ut eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiae, si non tantum inter se naturae similitudine, verum etiam cognationis affectu homines necterentur; quando nec ipsam quidem feminam, copulandam viro, sicut ipsum creare illi placuit, sed ex ipso, ut omne ex homine uno diffunderetur genus humanum. Ibid. c. 27: Quod vero femina illi ex eius latere facta est, etiam hinc satis significatum est, quam cara mariti et uxoris debeat esse coniunctio. Einzelne Züge in dem Berichte der Geneſis ſind allerdings als Anthropomorphismen aufzufaſſen. *Aug.* l. c. c. 23: Neque enim haec (formare, insufflare, os ex latere detrahere) carnali consuetudine cogitanda sunt, ut videre solemus opifices ex materia quacumque terrena corporalibus membris, quod artis industria potuerint, fabricantes. Manus Dei potentia Dei est, qui etiam visibilia invisibiliter operatur. Es iſt aber auch durchaus unzuläſſig, die ganze Erzählung für eine bloße Allegorie zu erklären. Vgl. dagegen auch Eccli. 17, 5: Creavit *ex ipso* (Adam) adiutorium simile sibi. 1 Kor. 11, 8: Non enim vir ex muliere est, sed mulier ex viro; ſowie den Ausſpruch Adams über die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe (1 Moſ. 2, 23 vgl. mit Matth. 19, 4 ff. Eph. 5, 31. 32. Trid. Sess. 24, Prooem.), welcher den wirklichen Urſprung des Weibes aus dem Manne zur Vorausſetzung hat. Vgl. *Aug.*, De Gen. ad lit. IX, 13, 23: Non est itaque dubitandum, quoniam haec facta sunt et stulta esse non possunt, ob aliquid significandum esse facta, fructum futuri saeculi ab ipso iam primordio generis humani Deo praescio in ipsis suis operibus misericorditer praedicante. Nähere Deutungen ſiehe *S. Thom.* 1, q. 92, a. 2. 3. Die Worte Gottes 1 Moſ. 2, 18 (ſiehe oben) weiſen darauf hin, daß vor der Erſchaffung des Weibes die Idee des Menſchen als Gattungsweſen noch nicht vollſtändig realiſirt war. *Iren.*, Adv. haer. IV, 11, 1: Plasmavit enim eum in augmentum et incrementum, quemadmodum Scriptura (Gen. 1, 28) dicit: *Crescite et multiplicamini*. Zu 1 Moſ. 2, 21 (Immisit ergo Dominus Deus soporem in Adam ...) vgl. *Aug.*, De Gen. ad lit. IX, 19, 36: Ac per hoc etiam illa *ecstasis*, quam Deus immisit in Adam, ut soporatus obdormiret, recte intelligitur ad hoc immissa, ut et ipsius mens per ecstasim particeps fieret tamquam angelicae curiae, et intrans in sanctuarium Dei intelligeret in no-

vissima. Denique evigilans tamquam prophetiae plenus . . . eructavit continuo, quod magnum sacramentum commendat Apostolus (Eph. 5, 31).

3. Der kirchlichen Lehre trat im 17. Jahrhundert der Calviner Isaak Peyrerius (gest. 1676 als Katholik in einem Kloster der Oratorianer bei Paris) mit der Behauptung entgegen, daß es schon vor Adam Menschen auf Erden gegeben habe (Präadamiten). Die Grundlage zu dieser Behauptung wollte er in einer (von ihm gänzlich mißverstandenen) Stelle des Römerbriefes (5, 13) gefunden haben.

Is. Peyrer., Praeadamitae sive exercitatio super vers. 12—14, c. 5 ep. ad Rom., quibus inducuntur primi homines ante Adam conditi. 1655. Systema theolog. ex Praeadamitarum hypothesi. P. I. 1656. Die Worte des Apostels Röm. 5, 13: *Usque ad legem* (enim peccatum erat in mundo) weisen nicht, wie Peyrerius annahm, auf das dem Adam im Paradiese gegebene Gesetz und demnach auf eine Sündhaftigkeit voradamitischer Menschen hin, sondern auf das mosaische Gesetz, wie sich aus dem ganzen Zusammenhange und namentlich aus der synonymen Zeitbestimmung V. 14 (Sed regnavit mors *ab Adam usque ad Moysem*) klar ergibt. Weitere Verbreitung hat jener Irrthum nicht gefunden.

Die moderne rationalistische Wissenschaft hat seit dem vorigen Jahrhunderte die Abstammung des Menschengeschlechtes von einem Menschenpaare oder die specifische Einheit des Geschlechtes vielfach im Namen der Naturwissenschaft (die Unterschiede der sogen. Menschenrassen) bekämpft. Indes ist die Frage, welches der thatsächliche Ursprung des Menschengeschlechtes gewesen sei, durchaus geschichtlicher Natur, und darum ist die Naturwissenschaft gar nicht in der Lage, von ihrem Standpunkte aus und mit ihren Erkenntnißmitteln eine maßgebende Lösung derselben zu bieten. In solcher Weise ist sie durch die göttlich beglaubigte geschichtliche Urkunde der Heiligen Schrift gelöst. Für die Apologetik des biblischen Berichtes der Naturwissenschaft gegenüber kommt nur die Frage in Betracht, ob durch zwingende wissenschaftliche Gründe die Möglichkeit der Abstammung des Menschengeschlechtes von einem Menschenpaare widerlegt werden könne. Dieser Beweis ist bis jetzt, wie viele der hervorragendsten Forscher zugestehen, nicht erbracht worden. Die Lehre der Heiligen Schrift hat vielmehr auch für die Naturforschung immer mehr an Wahrscheinlichkeit gewonnen; insbesondere sind die extremen Gegensätze in der äußern Erscheinung der sogen. Menschenrassen durch die in wachsender Menge entdeckten Zwischenstufen oder Uebergänge einander immer näher gerückt worden. Aehnlich verhält es sich mit den Einreden, welche im Namen der vergleichenden Sprachforschung gegen das kirchliche Dogma erhoben wurden.

Vgl. Hettinger, Apologie des Christenthums II (1. Aufl.), 5. Vortrag. Ueber das Alter des Menschengeschlechtes siehe ebd. Bemerk. I. Fr. Kaulen, Die Sprachverwirrung zu Babel. Mainz 1861. C. Güttler, Naturforschung und Bibel S. 201. 237. 280. 251 (zusammenfassend): „Zwischen den Forschungen und Resultaten der Anthropologie und Sprachforschung einerseits und der Genesis anderseits besteht demnach ebensowenig ein unversöhnlicher Gegensatz als bei den andern bisher erörterten Zweigen der Naturwissenschaft. Den Satz (1 Mos. 1, 27. 28): ‚Und es schuf Gott

den Menschen nach seinem Bilde u. s. f.' commentirt die Anthropologie, Wahrheit für Wahrheit setzend, mit der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Abstammung des Menschengeschlechtes von einem Paare. Die Stelle (1 Mos. 11, 6. 7): ‚Sehet, es ist nur ein Volk und unter allen nur eine Sprache u. s. f.' erhält durch die von der Sprachforschung erschlossene Möglichkeit einer einzigen Ursprache ihre wissenschaftliche Begründung." Vgl. Liter. Rundschau 1882, Sp. 36 (Schanz): „Hierin (Einheit des Menschengeschlechtes) ist man trotz allen Gegensatzes der ursprünglichen Thesis des Monogenismus wieder sehr nahe gekommen. Insbesondere hat die Ethnographie den Beweis erbracht, daß die Erde von einem Centrum aus bevölkert worden ist." Vgl. Schanz, Apologie des Christenth. I (1. Aufl.), 318. Duilhé-Braig a. a. O. S. 407. 487.

Aus dem, was 1 Mos. 4, 14. 17 über Kain erzählt wird, kann kein Gegenbeweis gegen die kirchliche Lehre entnommen werden (wie Vogt, Vorlesungen II, 225, meinte). Vgl. Reusch, Bibel und Natur (3. Aufl.) S. 433: „Die Genesis theilt aus der Geschichte der Urzeit nur einzelne fragmentarische Notizen mit, und es finden sich darum Thatsachen unmittelbar aneinandergereiht, die chronologisch weit auseinanderliegen. Wenn es also 1 Mos. 4, 17 heißt: ‚Und es erkannte Kain sein Weib, und sie empfing und gebar den Henoch, und er baute eine Stadt und nannte sie nach dem Namen seines Sohnes Henoch', so werden die Zeit des Brudermordes und der Flucht Kains und die Zeit des Baues der ersten Stadt gar nicht angegeben und können Jahrhunderte auseinanderliegen; daß Kain die Stadt ‚sogleich' gegründet, hat Vogt erfunden. Das Weib Kains aber ist entweder eine mit ihm in die Verbannung gegangene Tochter Adams — denn daß Adam damals außer Kain keine Kinder gehabt, sagt die Genesis nicht —, oder eine seiner erst nach Seth geborenen Schwestern, oder auch eine seiner Nichten; daß eine solche Geschwisterehe . . . in der ersten Zeit unvermeidlich war, wenn die Menschheit von einem Paare abstammen sollte, hat schon Augustinus hervorgehoben. Wenn Kain, da er aus dem Lande Eden flieht, die Befürchtung ausspricht: ‚Jeder, der mich findet, wird mich tödten' (1 Mos. 4, 14), so darf daraus nicht geschlossen werden, daß er auch andere Gegenden für bewohnt gehalten habe. Er scheint vielmehr auf die Blutrache anzuspielen, welche er fürchtet, wenn seines Vaters Familie sich erweitert. Fürchtet er aber außerhalb Edens als der bekannte Mörder erkannt zu werden, so setzt das voraus, daß es nur eine Menschenfamilie, die Familie Adams, und keine außer Verbindung mit ihr stehende andere gab." Vgl. *Aug.*, Civ. XV, 16.

§ 80.

Die wesentlichen Bestandtheile der menschlichen Natur. Die vernünftige Seele das Lebensprincip des Leibes.

1. Ein materieller Leib und eine geistige Seele bilden die wesentlichen Bestandtheile der menschlichen Natur. Sie erscheint darum im Vergleich mit den rein geistigen und den rein körperlichen Wesen als eine zusammengesetzte oder gemischte Wesenheit (natura *communis*, ex spiritu et corpore constituta).

Later. IV, c. 1. Vatic. Sess. 3, c. 1 (§ 79, 1).

1 Mos. 2, 7 (§ 79, 2). Eccl. 12, 1: Memento Creatoris tui in diebus iuventutis tuae, antequam . . . (7) revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum. Matth. 10, 28: Nolite timere

eos, qui occidunt corpus, animam autem (τὴν δὲ ψυχήν) non possunt occidere, sed potius timete eum, qui potest et animam et corpus perdere in gehennam.

Schon Justin d. M. und Athenagoras (De resurr.) nahmen bei ihren Beweisen für die Auferstehung den Satz zur Grundlage, daß Leib und Seele in ihrer Vereinigung das Menschenwesen ausmachen; diese Vereinigung muß also dereinst wiederhergestellt werden, wenn der Mensch von Gott eine ewige Vergeltung empfangen soll (siehe unten § 168, 3). Ebenso verfährt der hl. Irenäus in seiner Polemik gegen die Gnostiker. Vgl. z. B. *Iren.*, Adv. haer. II, 29, 3: Quid autem est illud, quod cedet eorum intra pleroma? Animas enim in medietatem perseverare dicunt; corpora autem, quoniam materialem habent substantiam, in materiam resoluta ardere ab eo, qui in ea est ignis. Corpore autem ipsorum corrupto et anima remanente in medietate, nihil iam relinquitur ex homine, quod intra pleroma cedat (Forts. siehe unten n. 3). Vgl. *Tert.*, De resurr. carn. 7 sqq.

Aug., Enarr. in Ps. 37, n. 11: Ubi ergo est totus homo, anima et caro est. Serm. 150 (de Verb. Ap. act. 17), 4. 5: Homo ergo, quod nemo ambigit, constat ex anima et corpore; . . . sed non qualicumque anima, nam et pecus constat ex anima et corpore; homo ergo constans ex anima rationali et carne mortali quaerit beatam vitam. Siehe unten n. 2.

2. In Bezug auf das wechselseitige Verhältniß dieser beiden Bestandtheile der menschlichen Natur lautet das kirchliche Dogma dahin, daß die vernünftige Seele selbst unmittelbar und ihrem Wesen nach das den leiblichen Organismus gestaltende und belebende Princip (forma corporis) sei. Es darf neben der vernünftigen Seele kein anderes (drittes) Princip des vegetativen und sensitiven Lebens im Menschen angenommen werden. Nur diese (dichotomische) Auffassung ist mit der Lehre der Heiligen Schrift und der Tradition vereinbar. Die Kirche hat sowohl die trichotomische Lehre, wonach die menschliche Natur aus drei wesentlich verschiedenen Substanzen (Leib, Seele, Geist) zusammengesetzt sein soll, verworfen als auch die Meinung A. Günthers, der menschliche Leib sei durch eine sogen. Naturseele belebt, welche wohl von dem Geiste, nicht aber von dem Leibe substantiell verschieden und mit ersterem zu einer formalen Einheit (des Zweckes, der wechselseitigen Beziehungen und des Bewußtseins) verbunden sei.

Die vorliegende Frage ist auch für andere Gebiete des Glaubens, so namentlich für die Lehre vom Urstande des Menschen und für die Christologie (Apollinaris), von entscheidender Bedeutung. Vgl. Conc. Prov. Col. P. I, c. 14.

Als feststehender Glaubenssatz wurde die dichotomische Lehre öfters von dem kirchlichen Lehramte nebenbei berührt in den conciliarischen Entscheidungen über das christologische Dogma. Hier heißt es regelmäßig, das Geheimniß der Incarnation habe sich in der Weise vollzogen, daß der Logos das durch die vernünftige Seele belebte Fleisch hypostatisch mit sich vereinigte. So lehren die Concilien zu Chalcedon, das zweite und dritte Concil zu Konstantinopel und das zu Vienne (siehe unten § 96, 1).

Die directen Definitionen des Dogmas sind folgende:

Conc. Const. IV (gegen Photius), can. 11: Veteri et Novo Testamento unam animam rationalem et intellectualem habere hominem docente et omnibus deiloquis Patribus et magistris Ecclesiae eandem opinionem asseverantibus: in tantum impietatis quidam, malorum inventionibus dantes operam,

devenerunt, ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare et quibusdam irrationabilibus conatibus per sapientiam, quae stulta facta est, propriam haeresim confirmare pertentent. Itaque sancta haec et universalis Synodus ... talis impietatis inventores et patratores et his similia sentientes magna voce anathematizat ...

Conc. Vienn. (1311): Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod *substantia animae rationalis* seu intellectivae *vere* ac *per se* humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante Concilio reprobamus: definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani *per se* et *essentialiter*, tamquam haereticus sit censendus. Diese Definition ist der Lehre des Franziskaners Petrus Johannis Olivi entgegengesetzt, man könne nicht sagen, die vernünftige Seele als solche sei unmittelbar und durch ihre Wesenheit das Lebensprincip des Leibes (forma corporis); vielmehr sei sie dies nur mittelbar durch die sensitive Seite ihres Wesens (pars sensitiva, im Unterschied von der pars intellectiva). Das Concil bestimmt demnach die Weise der Vereinigung von Seele und Leib näher dahin, daß die vernünftige Seele per se, d. h. unmittelbar als solche, und zwar essentialiter, d. h. vermöge ihres Wesens, das den Leib belebende Princip sei. Demnach ist auch die Einheit der menschlichen Natur als eine substantielle zu denken.

Vgl. *Zigliara*, De mente Conc. Vienn. in definiendo dogmate unionis animae hum. cum corpore etc. Romae 1878. Jeiler, Zu der katholischen Lehre von der substantiellen Einheit der menschlichen Natur, Katholik 1878, II, 1. Schwane, Dogmengeschichte des Mittelalters S. 374. Ueber Olivis Leben und Schriften vgl. Archiv für Liter.- und Kirchengeschichte des Mittelalters III, 409. Vgl. ebd. über Olivis Lehre II, 377. 396. Die Definition des Concils von Vienne wiederholte das fünfte Lateranconcil (Sess. 8). Die Güntherſche Doctrin wurde als verwerflich bezeichnet von Pius IX. (Schreiben an den Card. v. Geissel vom 15. Juni 1857): Noscimus iisdem libris (Guentheri) laedi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima eaque rationalis sit vera per se atque immediata corporis forma. Gegen dieselbe ist auch gerichtet die Erklärung des Kölner Prov.-Concils (P. I, c. 14): Cum igitur secundum Conciliorum decreta anima rationalis vere ac per se sit corporis forma, et cum illorum temporum doctores gravissimi formam illud dicant principium, quo corpus vivit, sentimus, movemur et intelligimus, sicut et Patres priores corpus humanum anima rationali animari dixerant: dubium esse nequit e Conciliorum mente anima rationali a Deo creata ipsa omnes illas vitae nostrae operationes perfici eamque esse veram per se atque immediatam corporis formam. Cavendum igitur est a sententia eorum, qui a sana doctrina aberrantes praeter animam rationalem in homine aliud quoddam fingunt vitae corporalis principium, quod animam sentientem vel somaticam vocant, sive hoc vitae corporalis principium psychicum seu vegetativum etiam a corpore distinguant, sive unam eandemque cum illo substantiam esse affirment. Vgl. die ähnlichen Bestimmungen des Wiener Prov.-Concils (1858, tit. I, c. 14). Ueber Rosminis Irrthümer vgl. Katholik 1888, II, 39.

3. Die Heilige Schrift spricht das in Rede stehende Dogma mehrfach in indirecter Weise aus. Sie lehrt, bei der Schöpfung sei der Mensch

dadurch zu einem „lebendigen Wesen" geworden, daß Gott dem aus Lehm gebildeten Leibe „den Odem des Lebens" einhauchte. Wenn mit diesem Bilde nicht die Erschaffung oder Eingießung der vernünftigen Seele bezeichnet wäre, so würde diese in der ganzen Erzählung überhaupt nicht erwähnt. Im Sinne des kirchlichen Dogmas aufgefaßt, ist diese Darstellung des menschlichen Wesens durchaus vollständig und angemessen. Ferner beschreibt die Heilige Schrift den Tod als eine Trennung von Leib und Seele oder Geist. Daß die beiden Ausdrücke „Seele" und „Geist" dieselbe Wesenheit bezeichnen, erhellt daraus, daß sie abwechselnd von dem einen Lebensprincip im Menschen gebraucht werden, sowie auch von dem Princip der geistig-sittlichen Thätigkeiten. In der Tradition findet sich das Dogma von Anfang an vielfach direct bezeugt.

1 Mos. 2, 7 (§ 79, 2); vgl. Weish. 15, 11: Quoniam ignoravit (d. i. der Götzendiener), qui se finxit, et qui *inspiravit illi animam*, quae operatur, et qui insufflavit ei spiritum vitalem. Eccl. 12, 7 (oben n. 1). Ps. 102, 15: Homo, sicut foenum dies eius: tamquam flos agri sic efflorebit. (16) Quoniam spiritus pertransibit in illo, et non subsistet. Matth. 10, 28 (oben n. 1; 27, 50: Iesus autem clamans voce magna, emisit spiritum (τὸ πνεῦμα). 2 Kor. 1, 23: Ego autem testem Deum invoco in animam meam (ψυχήν) u. s. f. Weiteres über den paulinischen Sprachgebrauch sowie über die scheinbar trichotomischen Aeußerungen 1 Thess. 5, 23. Hebr. 4, 12 siehe Simar, Theologie des hl. Paulus (2. Aufl.) S. 44 ff. Vgl. auch *Aug.*, De fide et symb. 10, 23: Et quoniam tria sunt, quibus homo constat, spiritus, anima et corpus: quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur. Pars enim quaedam eiusdem rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur; principale nostrum spiritus est; deinde vita qua coniungimur corpori, anima dicitur; postremo ipsum corpus quoniam visibile est, ultimum nostrum est. *S. Thom.*, In 1 Thess. 5, l. 2: Occasione enim verborum istorum (5, 23) dixerunt quidam, quod in homine aliud est spiritus et aliud anima, ponentes duas in homine animas, unam quae animat, aliam quae ratiocinatur. Et haec sunt reprobata in ecclesiasticis dogmatibus. Unde sciendum est, quod haec non differunt secundum essentiam, sed secundum potentiam. A. Stöckl, Die spec. Lehre vom Menschen und ihre Geschichte I, 208: „Zwischen Geist und Seele ist mithin durchaus kein substantieller Unterschied; ein und dasselbe Princip steht vielmehr im Menschen allen jenen Functionen vor, welche in der trichotomistischen Anschauung auf zwei Principien vertheilt werden; und will man dennoch einen Unterschied zwischen Geist und Seele gelten lassen, so kann dieser nur als ein beziehungsweiser gedacht werden, in der Weise nämlich, daß ein und dasselbe Princip, sofern es die intellectuellen Functionen vollzieht, Geist, insofern es dagegen den vegetativen und sensitiven Functionen vorsteht, Seele genannt werden mag."

Indirect bezeugen die heiligen Väter das Dogma, indem sie Leib und Seele ausdrücklich als die einzigen wesentlichen Bestandtheile der menschlichen Natur bezeichnen. Siehe n. 1. *Aug.*, Serm. 150 l. c.: Nihil est in homine, quod ad eius substantiam pertineat atque naturam, praeter corpus et animam.

Als directe Zeugnisse vgl. *Iren.*, Adv. haer. II, 29, 3: Sensus enim hominis, mens et cogitatio et ea, quae sunt huiusmodi, non aliud quid praeter animam sunt; sed ipsius animae motus et operationes, nullam sine anima habentes substantiam. Ibid. c. 33, 4: Non enim est fortius corpus quam anima,

quod quidem de illa spiratur et vivificatur et augetur et articulatur: sed anima possidet et principatur corpori. ... Corpus enim organo simile est; anima artificis rationem obtinet. Wenn Irenäus an einzelnen Stellen Seele und Geist im Menschen unterscheidet, so versteht er unter dem letztern Ausdruck (πνεῦμα), ähnlich wie Paulus, den göttlichen Geist der Gnade oder die mit diesem übernatürlichen Lebensprincip ausgestattete Seele. Vgl. *J. Koerber*, S. Irenaeus de gratia sanctificante (Wirceb. 1865) p. 103 sqq. Ernst Klebba, Die Anthropologie des hl. Irenäus, Kirchengesch. Studien II, 3. Heft (Münster 1894). *Tert.*, De an. 10: Sic ergo totum hoc et spirare et vivere eius est, cuius est vivere, id est, animae. Denique si separas spiritum et animam, separa et opera; agant in discreto aliquid ambo, seorsum anima, seorsum spiritus; anima sine spiritu vivat, spiritus sine anima spiret; alterum relinquat corpora, alterum remaneat, mors et vita conveniant. ... Sed nullo modo eveniet; ergo duo non erunt, quae dividi non possunt, quae dividi possent, si fuissent. Vgl. c. 18; De resurr. carn. 15. 16. *Aug.*, Civ. XIII, 2: Mors igitur animae fit, cum eam deserit Deus; sicut corporis, cum id deserit anima. ... Vivit autem corpus ex anima, cum anima vivit in corpore. Ibid. XXI, 3, 2: Sicut ergo dicimus corpora sentientia et corpora viventia, cum ab anima sit corpori sensus et vita, ita et corpora dicimus dolentia, cum dolor corpori nisi ab anima esse non possit. De agone chr. 20, 22: Anima totum corpus nostrum animat et vivificat. Enchir. 88: Non enim perit Deo terrena materies, de qua mortalium creatur caro: sed ... illi animae humanae puncto temporis redit (bei der Auferstehung), quae illam primitus, ut homo fieret, viveret, cresceret, animavit. De an. et eius orig. IV, 13, 19: Quo igitur pacto corpus est anima, cum eius et corporis sit diversa natura? et spiritus non est anima, cum eius et spiritus sit una eademque natura? *Ioan. Dam.*, De fide orth. II, 12 (nach *Greg. Naz.*, Or. 38. 42): „Die Seele ist eine lebendige, einfache und unkörperliche Substanz, für leibliche Augen ihrer Natur nach unsichtbar, unsterblich, mit Verstand und Vernunft begabt, gestaltlos, eines organisirten Körpers sich bedienend und demselben Leben, Wachsthum, Empfindung und die Kraft der Fortpflanzung verleihend, welche die Vernunft (τὸν νοῦν) nicht als etwas anderes neben sich hat, sondern als ihren reinsten Theil in sich trägt, ... mit Freiheit, Willens- und Thatkraft ausgestattet, als Geschöpf veränderlich oder im Wollen wandelbar ist.“ *Paulin. Aq.*, Libell. sacrosyll. c. 9. Andere Zeugnisse siehe bei Thumann, Die Bestandtheile des Menschen und ihr Verhältniß zu einander u. s. f. Bamb. 1846. A. Stöckl a. a. O. II, 140 ff. Soffner, Dogm. Begründung der kirchlichen Lehre von den Bestandtheilen des Menschen. Regensb. 1861. Katschthaler, Zwei Thesen für das allgem. Concil u. s. f. Regensb. 1870. Schwane, Dogmengesch. des Mittelalters S. 335.

Die philosophische Erläuterung des vorliegenden Dogmas siehe *S. Thom.* 1, q. 76; C. Gent. II, 56. 57. 68 sqq. Qu. disp. de anima a. 11. Folgendes sind die Hauptsätze, welche der hl. Thomas entwickelt. 1, q. 76, a. 1: Necesse est dicere, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Ibid. ad 4: Humana anima non est forma in materia corporali immersa vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem; et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma. Ibid. ad 5: Anima illud esse in quo subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum; ita quod illud esse, quod est totius compositi, est etiam

ipsius animae; quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes; et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non autem aliae formae. Ibid. a. 4: Dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. Ibid. a. 8: Quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto et in qualibet parte corporis; non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cuiuslibet partis. Vgl. Kleutgen, Philos. der Vorz. II, 8. Abh., 2. Hauptst. Morgott, Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des hl. Tomas. Eichst. 1860. A. Stöckl a. a. O. I, 206. A. Braetz, Speculative Begründung der Lehre der katholischen Kirche über das Wesen der menschlichen Seele u. s. f. Köln 1865. Zigliara a. a. O. v. Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. Bonn 1871. Katschthaler, Ein Lebensprincip im Menschen. Regensb. 1870. In Bezug auf den Einwand, daß der innerliche Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft für die trichotomische Auffassung beweisend sei, vgl. *S. Thom.*, Quodl. 11, q. 5, a. 5: Non est inconveniens aliquid idem exsistens secundum diversas vires vel partes moveri ad opposita, et ideo, licet substantia animae sit eadem sensitivae et intellectivae, tamen potest secundum diversas partes et vires moveri ad opposita, ut scilicet sensus moveatur ad ea, quae sunt sibi propria, et ratio ad ea, ad quae ordinatur.

§ 81.

Die natürlichen Vollkommenheiten und Fähigkeiten der menschlichen Seele. Die Willensfreiheit. Die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen.

1. Die menschliche Seele ist eine geistige, vernunftbegabte Substanz und als solche immateriell und einfach. Diesen an sich in den Bereich der natürlichen Erkenntniß fallenden Satz bestätigt die Heilige Schrift, indem sie die menschliche Seele (ebenso wie das göttliche Wesen) mit dem Namen „Geist" bezeichnet; indem sie Geist (oder Seele) und Körper als Gegensätze einander gegenüberstellt; endlich durch die Lehre, daß der Mensch nach Gottes Ebenbild erschaffen sei. Die heiligen Väter haben jenes Dogma als eine Grundvoraussetzung des ganzen Christenthums, wie überhaupt aller Religion, nachdrücklich betont; einzelne haben dasselbe auch vom philosophischen Standpunkte aus begründet.

Later. IV, c. 1 (§ 79, 1). Conc. Vienn. (§ 80, 2). Conc. Prov. Col. P. I, c. 14: Inhaerentes fidei decreto (Later. IV.), quo animam humanam spiritum, hinc substantiam natura sua a materia distinctam esse profitetur Ecclesia, non possumus quin meminerimus illius gravissimae a Leone Papa X. in Concilio Lateranensi V. editae sententiae, qua damnat et reprobat omnes, qui animam humanam asserunt esse mortalem aut in dubium id vocant. . . . Nec vero difficile erit, vel ex rationis argumentis christianae plebi demonstrare, qui animam spiritualem et a corpore distinctam esse negando, alterum quasi religionis fundamentum evertunt, eos pari fere cum illis, qui Deum tollunt,

poena plecti, cum et horum summa delicti sit nolentium recognoscere, quod ignorare non possunt (*Tert.*, Apol. 17). Ut enim e rebus creatis Deum, mundi auctorem, sic etiam ex animae cogitationibus, quae materiae vim superant, rem seu substantiam materiae superiorem cogitationumque principium esse merito inferimus; et ut in suae quilibet conscientiae intimo recessu Dei notionem aliquam deprehendit, sic etiam vitae post mortem perpetuo beatae desiderio quilibet se agi, modo attendat, sentit; et sicut omnium populorum voces et templa Deum esse clamant, eorundem populorum voces et sepulchra immortalitatis persuasionem attestantur.

Vgl. z. B. Matth. 27, 50 (§ 80, 3). Luc. 23, 46: Pater, in manus tuas commendo spiritum meum! Matth. 10, 28 (§ 80, 1). 2 Kor. 7, 1: Mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus.

Aug., De Gen. ad lit. XII, 33, 62: Animam vero non esse corpoream non me putare, sed plane scire, audeo profiteri. Vgl. Ep. ad Hier. 166 (al. 28), 3, 4; De quant. animae. *Fulg.* De ver. praed. et gr. Dei III, 20: Sit ergo nobis sine dubitatione compertum, quod catholica fides et credit et praedicat, animam scilicet humanam spiritum rationalem esse, non corpus, nec esse Dei partem, sed Dei creaturam. *Ioan. Dam.*, De fide orth. II, 12 (§ 80, 3). Daß die Einfachheit der menschlichen Seele nur eine unvollkommene oder relative sei im Vergleiche mit der absoluten metaphysischen Einfachheit des göttlichen Wesens (siehe oben § 36, 2), hebt u. a. der hl. Augustinus hervor De Trin. VI, 6, 8. Vgl. *S. Thom.* 1, q. 75; C. Gent. II, 49 sqq.; Qu. disp. de anima a. 6. A. Stöckl a. a. O. I, 198. Kleutgen a. a. O. 1. Hauptst. Ueber die Lehre Tertullians vgl. Esser a. a. O. (§ 26, 3), S. 65; über Cassians Anschauungen siehe Al. Hoch, Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade (Freib. 1895) S. 31.

2. Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele gehört gleicherweise in den Bereich der natürlichen religiösen Wahrheiten. Selbst bei den heidnischen Völkern fanden und finden sich durchweg irgend welche Anschauungen oder Gebräuche, welche auf den Glauben an ein jenseitiges Leben hindeuten; heidnische Philosophen haben mehrfach die Unsterblichkeit der Seele wissenschaftlich zu erweisen versucht. Die Heilige Schrift bezeichnet die Leugnung der Unsterblichkeit in demselben Sinne als eine menschliche Thorheit wie den Atheismus oder den Götzendienst (§ 26, 2). Ueberdies aber lehrt sie ausdrücklich die ewige Fortdauer der Seele nach dem leiblichen Tode in mannigfacher Weise. Ferner deutet sie hin auf den auch der Vernunft erkennbaren Zusammenhang dieser Wahrheit mit der göttlichen Ordnung der Vergeltung, des Lohnes und der Strafe.

Later. V, Sess. 8: Cum itaque diebus nostris (quod dolenter referimus) zizaniae seminator, antiquus humani generis hostis, nonnullos perniciosissimos errores, a fidelibus semper explosos, in agro Domini superseminare et augere sit ausus, de natura praesertim animae rationalis, quod videlicet mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus; et nonnulli temere philosophantes, secundum saltem philosophiam verum id esse asseverent: contra huiusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes. . . . Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei

contrariam omnino falsam esse definimus: et, ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus (siehe § 21, 1). Conc. Prov. Col. l. c. (n. 1).

Weish. 2, 1: Dixerunt enim (impii) cogitantes apud se non recte: Exiguum, et cum taedio est tempus vitae nostrae, et non est refrigerium in fine hominis, et non est, qui agnitus sit reversus ab inferis, (2) quia ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tamquam non fuerimus. . . . (21) Haec cogitaverunt et erraverunt: excaecavit enim illos malitia eorum. (22) Et nescierunt sacramenta Dei, neque mercedem speraverunt iustitiae, nec iudicaverunt honorem animarum sanctarum.

Melch. Can., Loci theol. XII, 15, prop. 3: Erroneum est, ne dicam haereticum, asserere, animae immortalitatem naturali ratione demonstrari non posse. Vgl. *S. Thom.* 1, q. 75, a. 6; C. Gent. II, 79 sqq.; Q. disp. de anima a. 14. A. Stöckl a. a. O. I, 231. Kleutgen a. a. O. 3. Hauptst. Knabenbauer, Das Zeugniß des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele. Freib. 1878. W. Schneider, Die Naturvölker (Paderb. 1885—1886). Die Religion der afrikan. Naturvölker (Münster 1891) S. 256. Das andere Leben (4. Aufl., Paderb. 1895) S. 113.

Im Alten Testamente ist der Glaube an die Unsterblichkeit ferner indirect ausgesprochen in allen Stellen, wo von dem jenseitigen Leben des Menschen nach dem Tode des Leibes die Rede ist. So auch in den Formeln: „Zu den Vätern versammelt werden" (daß damit nicht das bloße Begrabenwerden an einem gemeinsamen Orte zu verstehen sei, wie rationalistische Exegeten behaupteten, erhellt aus 1 Mos. 25, 8; 35, 29; 49, 33. 5 Mos. 32, 50 u. a. St., wo es von dem Begrabenwerden ausdrücklich unterschieden wird), „in den Scheol (ᾅδης) hinabsteigen" (d. i. in den Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen, nicht das Grab. Vgl. 1 Mos. 37, 35; 42, 28; 44, 29 u. s. f.). Weitere Aussprachen dieses Glaubens sind die Lobpreisung des Todes der Gerechten, das Gebet um einen solchen Tod, die Hoffnung, bei Gott ewig zu leben oder ihn zu schauen, der Glaube an die Auferstehung des Leibes.

Vgl. z. B. 4 Mos. 23, 10: Moriatur anima mea morte iustorum, et fiant novissima mea horum similia. Ps. 115, 15: Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius. Weish. 3, 1: Iustorum autem animae iu manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum mortis. (2) Visi sunt oculis insipientium mori, et aestimata est afflictio exitus illorum, (3) et quod a nobis est iter, exterminium: illi autem sunt in pace. Eccl. 12, 7 (S. 353). Tob. 2, 18: Filii sanctorum sumus, et vitam illam exspectamus, quam Deus daturus est his, qui fidem suam numquam mutant ab eo. Job 19, 25: Scio enim, quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum. (26) Et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum. (27) Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alius: reposita est haec spes mea in sinu meo. Vgl. Atzberger, Die christl. Eschatologie u. s. w. S. 20. 26.

Im Zusammenhang mit der Lehre von der ewigen Vergeltung und von der Auferstehung ist das Dogma auch im Neuen Testamente wenigstens indirect ausgesprochen. Vgl. u. a. Matth. 10, 28 (§ 80, 1); 22, 31: De resurrectione autem mortuorum non legistis, quod dictum est a Deo dicente vobis: (32) Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob? Non est Deus mortuorum, sed viventium. Ebd. 25, 46. Joh. 12, 25: Qui amat animam suam, perdet eam, et qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam. 2 Kor. 5, 1.

Die heiligen Väter betonen öfters, daß die Unsterblichkeit der menschlichen Seele eine von Gott geschenkte und darum der göttlichen, in sich selbst gründenden, nicht gleich sei. So z. B. *Iren.*, Adv. haer. II, 34, 4: Sicut autem corpus animale ipsum quidem non est anima, participatur autem animam, quoadusque Deus vult: sic et anima ipsa quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam. . . . Deo itaque vitam et perpetuam perseverantiam donante, capit (possibile est) et animas primum non exsistentes dehinc perseverare, cum eas Deus et esse et subsistere voluerit. Principari enim debet in omnibus et dominari voluntas Dei; reliqua autem omnia huic cedere et subdita esse et in servitium dedita. Vgl. auch oben § 73, 2. Auch bedeutet sie nicht, wie in Gott, eine absolute Unveränderlichkeit. *Aug.*, Ep. ad Hier. 166 (al. 28), 2. 3: Anima hominis immortalis est secundum quendam modum suum. Non enim omni modo sicut Deus, de quo dictum est, quia *solus habet immortalitatem* (1 Tim. 6, 16). Nam de animae mortibus sancta Scriptura multa commemorat; unde illud est: *Sinite mortuos sepelire mortuos suos* (Matth. 8, 22). Sed quod ita moritur alienata a vita Dei, ut tamen in natura sua vivere non omnino desistat, ita mortalis ex aliqua causa invenitur, ut etiam immortalis non sine ratione dicatur. Non est pars Dei anima. Si enim hoc esset, omni modo incommutabilis atque incorruptibilis esset.

3. Die geistige Natur der menschlichen Seele offenbart sich insbesondere in den beiden Grundvermögen derselben, der Vernunft und dem Willen. Der Beweis für die Existenz dieser Vermögen sowie die Erörterung ihres Wesens und ihrer Wirksamkeit gehören in das Gebiet der Philosophie. In Bezug auf die menschliche Vernunft hat die Dogmatik vorzüglich die beiden Sätze zu betonen, daß der Mensch in seiner Vernunft auch das Vermögen einer seiner natürlichen Bestimmung entsprechenden Erkenntniß Gottes und seiner sittlichen Lebensaufgabe vom Schöpfer empfangen, und daß er dieses Vermögen durch den Sündenfall nicht eingebüßt habe. Der erste dieser beiden Sätze wurde früher bereits dargelegt (§ 26 ff.); der zweite wird in der Lehre vom menschlichen Sündenfall zur Erörterung kommen (§ 90).

Eine Grundvoraussetzung alles religiösen und sittlichen Lebens der Menschheit sowie aller darauf bezüglichen Offenbarungen und Wirksamkeiten Gottes (das Sittengesetz, die Gnade, die Erlösung u. s. f.), ganz gewiß also die Grundvoraussetzung des ganzen Christenthums, bildet die menschliche Willensfreiheit. Auch in Bezug hierauf hat die Dogmatik, im Anschluß an die Lehre der Kirche, der Häresie gegenüber die beiden Hauptsätze aufrecht zu erhalten, daß die Willensfreiheit eine natürliche oder wesentliche Mitgift der menschlichen Seele sei, und daß sie derselben durch den Sündenfall der Stammeltern nicht beraubt wurde. Hier ist zunächst der erste der beiden genannten Sätze zu erklären und zu begründen.

Aug., De vera rel. 14, 27: Si non voluntate male facimus, nemo obiurgandus est omnino aut monendus; quibus sublatis christiana lex et disciplina omnis religionis auferatur necesse est. *S. Thom.* 1, q. 83, a. 1: Dicendum quod homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae. Vgl. *Bonav.*, Brevil. P. II, c. 9.

4. Unter Willensfreiheit (libertas *naturae* oder *naturalis*) verstehen wir hier das dem menschlichen Willen von Natur eigenthümliche Vermögen der Selbstbestimmung (*αὐτεξουσία*) in Bezug auf seine Entschlüsse. Diese werden dem Willen weder durch eine äußere noch durch eine innerlich wirkende Macht aufgenöthigt; der Wille ist weder äußerlichem Zwange zugänglich (libertas *a coactione*), noch auch einer innerlichen Nöthigung in Bezug auf seine Entschlüsse unterworfen (libertas *a necessitate intrinseca*, libertas *indifferentiae*). Dieses letztere negative Moment (das Nichtvorhandensein innerlicher Nöthigung, determinatio) ist das erste Merkmal in dem Begriffe der Freiheit. Dazu kommt als ein zweites die positive Fähigkeit oder Kraft des Willens, sich selbst zu entscheiden oder zu wählen in Bezug auf die möglicherweise von ihm zu fassenden Entschlüsse (liberum *arbitrium*, vis *electionis*, indifferentia *activa*). In diesem Sinne hat die Kirche die Freiheit des menschlichen Willens vertheidigt den mannigfachsten deterministischen Irrlehren gegenüber, mochten sie nun vom naturalistischen (Fatalismus, Pantheismus, der Leibnizsche Determinismus u. a.) oder supranaturalistischen Standpunkte (Prädestinatianismus, die Lehre der Reformatoren, des Bajus, des Jansenismus) erdacht sein.

Prop. *Wicleff.* damn. n. 27: Omnia de necessitate absoluta eveniunt. Prop. *Luther.* n. 36: Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo; et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter. Trid. Sess. 6, can. 5: Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in Ecclesiam, a. s. Ibid. can. 6: Si quis dixerit, non esse in potestate hominis, vias suas malas facere, sed mala opera, ita ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio Iudae, quam vocatio Pauli, a. s. Ibid. can. 4: Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, a. s. Andere Lehrentscheidungen siehe unten § 116, 3. Aus den mitgetheilten erhellt zur Genüge, daß die Kirche die Willensfreiheit in dem oben erklärten Sinne (der indifferentia *activa*, libert. *a necess. intrins.*) auffasse; nicht minder auch, wie die Leugnung dieses Glaubenssatzes nach allen Seiten zur Untergrabung des christlichen Dogmas führt. *Leon. XIII.* Encycl. *Libertas, praestantissimum naturae bonum* (20. Iun. 1888).

S. Thom., C. Gent. I, 68: Dominium quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causae exterius agentis. Vgl. 2, 1, q. 1, a. 1: Illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem; unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. — 1, q. 83, a. 1: Quaedam agunt absque iudicio, sicut lapis movetur deorsum, et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero, sicut animalia bruta; iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio et non libero: quia non ex collatione, sed ex

naturali instinctu hoc iudicat. . . . Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis: ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia; et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto *necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso, quod rationalis est.* Ibid. a. 3: Proprium liberi arbitrii est *electio.* Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere; et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae. Ex parte quidem cognitivae requiritur consilium, per quod diiudicatur, quid sit alteri praeferendum. Ex parte autem appetitivae requiritur, quod appetendo acceptetur, quod per consilium diiudicatur; et ideo Aristoteles in 6. Eth. c. 2 sub dubio relinquit, utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam vel ad vim cognitivam. . . . Sed in 3. Eth. c. 3 in hoc magis declinat, quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem *desiderium consiliabilis.* Et huius ratio est, quia proprium obiectum electionis est illud, quod est ad finem. Hoc autem, in quantum huiusmodi, habet rationem boni, quod dicitur utile. Unde cum bonum, in quantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis. Et sic *liberum arbitrium* est appetitiva potentia. Vgl. De ver. q. 22. 24.

Freilich ist der Wille des Menschen von dem natürlichen Verlangen nach Glückseligkeit innerlich beherrscht, so wie die Vernunft nothwendig (necessitate naturali) den ersten oder allgemeinsten Principien der Wahrheit und der Erkenntniß anhängt. Diese nothwendige Richtung auf den Endzweck seines Daseins (necessitas *finis*) benimmt jedoch dem Menschen nicht die freie Wahl bezüglich der Mittel, wodurch er hienieden seine (wahre oder vermeintliche) Glückseligkeit anstrebt. Jenes natürliche und nothwendige Verlangen ist gleichsam der feste Angelpunkt, von welchem die Bewegungen des Willens nach den verschiedensten Richtungen hin ausgehen; es ist das, was dem Willen sein eigenthümliches Wesen im Unterschiede von der Vernunft verleiht, und worin sich die liebevolle Absicht Gottes offenbart, welcher den Menschen auch schon durch die natürlichen Fähigkeiten und Neigungen seiner Seele auf seinen Schöpfer, als sein höchstes Gut, hingeordnet hat und ihn stets an sich zieht. *S. Thom.* 1, q. 82, a. 1: Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati; quinimmo necesse est, quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis. . . . Oportet enim quod illud, quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili. Ibid. a. 2: Voluntas non ex necessitate vult, quaecumque vult. . . . Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam conexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et huiusmodi bonis voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam conexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret. Sed tamen, antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi conexionis demon-

stretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Ibid. ad 1: Voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

Hiernach besteht die Willensfreiheit nicht, wie die Pelagianer u. a. lehrten, in der sogen. Indifferentia *passiva* (auch indifferentia *propensionis* seu *aequilibrii* genannt), d. h. nicht darin, daß der Wille innerlich durchaus gleichgültig (ohne Neigung, nicht sollicitirt) wäre gegen die möglichen Objecte seiner Wahl, oder mindestens durchaus gleichgestimmt in Bezug auf dieselben (gleich stark davon angezogen). Daß diese Indifferenz dem Willen nicht eigne, lehrt die Erfahrung. Jene Annahme ist auch im Widerspruch mit einer ganzen Reihe feststehender christlicher Lehren (die natürliche Neigung zum Guten, die unordentliche Concupiscenz, die anregende Gnade, das Gewissen in seinen verschiedenen Functionen, die christliche Motivenlehre); sie macht die Genesis der Willensentschlüsse zu einem unlösbaren Räthsel. Diese würden bei jener Annahme jedes Motives entbehren, d. h. ohne Grund und Veranlassung oder unwillkürlich im Menschen entstehen; sie wären dann eben nichts weniger als freie (selbsterwählte) Thätigkeiten.

Aug., De div. quaest. ad Simpl. I, 22: Sed voluntas ipsa, nisi aliquid occurrerit, quod delectet atque invitet animum, moveri nullo modo potest. Vgl. § 45, 2.

Bei der freien Selbstbestimmung des Willens kann es sich je in den einzelnen Fällen handeln um die Wahl zwischen Wollen oder Nichtwollen (velle, agere), oder um die Wahl zwischen verschiedenen oder einander entgegengesetzten Objecten. Je danach erscheint das an sich einheitliche Wahlvermögen als sogen. libertas *contradictionis* seu *exercitii*, als libertas *specificationis* seu *disparitatis*, und als libertas *contrarietatis*. Der letztere Begriff findet namentlich auch auf die sittlichen Gegensätze des Guten und Bösen Anwendung. Solange der Mensch hienieden (in statu viatoris) sich befindet, erscheint seine Freiheit auch als Vermögen der Wahl zwischen dem Guten und Bösen. Diese Thatsache ist nicht in dem Wesen der Freiheit begründet, sondern in der sittlichen Beschaffenheit des menschlichen Willens. Der Mensch ist hienieden noch nicht vollkommen im Guten (in der Liebe Gottes) befestigt, so daß er dasselbe kraft innerlicher Nöthigung ausnahmslos lieben und wollen müßte; diese (absolute) Befestigung seines Willens im Guten ist vielmehr das glückselige Endziel, dem er sich hienieden in stufenmäßigem Fortschritte nähern und das er jenseits in der unmittelbaren Anschauung des höchsten Gutes erlangen soll. Solange er im Stande der Prüfung sich befindet, kann sein Wille ebensowohl durch das Böse wie durch das Gute innerlich angeregt (sollicitirt) und ins Schwanken gebracht werden. Diesen (unvollkommenen) sittlichen Zustand seiner Natur nun vorausgesetzt, muß seine Freiheit — wenn sie überhaupt vorhanden ist — sich nothwendig auch als Vermögen der Wahl zwischen gut und bös (libertas *contrarietatis*) offenbaren und bethätigen. Die Freiheit kann aber an sich sehr wohl bestehen ohne dieses Moment (Gott, die Seligen des Himmels); sie bethätigt sich dann immer nur in der einen Richtung des Guten. Diesem Ideale der Freiheit (libertas *gloriae*) kann der Mensch hienieden durch die Beihülfe der Gnade mehr oder minder nahe kommen durch die sogen. sittliche Freiheit im engern

Sinne (libertas *gratiae*), welche darin besteht, daß die Versuchlichkeit zum Bösen (das Schwanken des guten Willens) durch die Befestigung des Willens im Guten und durch seine Vervollkommnung in der Liebe Gottes mehr und mehr zurückgedrängt wird.

Aug., Op. imp. c. Iul. VI, 10: Fallit te definitio tua, qua . . . liberum arbitrium definisti. Dixisti enim: *Liberum arbitrium non est aliud quam possibilitas peccandi et non peccandi.* Qua definitione primum ipsi Deo liberum arbitrium abstulisti, quem non negas, quia et hoc saepe dicis, et verum est, non posse peccare. Deinde ipsi Sancti in regno eius liberum arbitrium perdituri sunt, ubi peccare non poterunt. Vgl. ibid. V, 48. *S. Thom.*, II. Sent. d. 25, q. un., a. 1 ad 1: Ad rationem liberi arbitrii non pertinet, ut indeterminate se habeat ad bonum vel ad malum, quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est, cum bonum sit obiectum voluntatis; nec in malum tendat, nisi propter aliquem defectum, quia apprehenditur ut bonum, cum non sit voluntas aut electio nisi boni, aut apparentis boni. Et ideo ubi perfectissimum est liberum arbitrium, ibi in malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest; sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere vel non facere possit, et hoc Deo convenit. Bona enim quae facit, potest non facere, nec tamen malum facere potest. Vgl. oben § 45, 2. *S. Thom.* 1, q. 62, a. 8 (§ 75, 4). *Anselm.*, De lib. arb. 1: Potestas ergo peccandi, quae addita voluntati minuit eius libertatem, et si dematur, auget, nec libertas est nec pars libertatis. Vgl. c. 10. 11 (über die sittliche Freiheit im engern Sinne). *Leo XIII.* l. c. § Libertas itaque.

5. Die Heilige Schrift enthält manche Aussprüche, welche die Willensfreiheit des Menschen als nothwendige Voraussetzung einschließen; sie redet von einer dem Menschen zustehenden Wahl in Bezug auf seine Entschlüsse und sein sittliches Verhalten; von einer Herrschaft, die er über seine Begierden üben soll. Ferner bildet die Freiheit des Menschen eine Grundvoraussetzung der ganzen natürlichen und übernatürlichen göttlichen Weltordnung. Das natürliche und das übernatürliche Sittengesetz, das Gewissen, die göttliche Ordnung des Lohnes und der Strafe, der Begriff der Sünde und der Tugend, die Idee der Erlösung: alles das ist ohne die Freiheit unverständlich. Das thatsächliche Verhalten Gottes gegen den Menschen, wie die Heilige Schrift es uns darstellt, ist mithin ein vollgültiger Beweis für die Existenz der Freiheit. Die Tradition bezeugt das Dogma gleichfalls von Anfang an aufs bestimmteste, zunächst im Gegensatze zu den Verirrungen des heidnischen Fatalismus und des Gnosticismus. Endlich ist zu bemerken, daß der Glaube an die Willensfreiheit ebenso wie das natürliche Gottesbewußtsein sich allzeit thatsächlich als eine unverwüstliche Mitgift der menschlichen Natur erwiesen hat. Die gesellschaftliche Ordnung war selbst da, wo die Freiheit theoretisch geleugnet wurde, oder wo dem Glauben an dieselbe, wie im Heidenthume, die größten Verirrungen unvermittelt gegenüberstanden, immerhin von jenem Glauben getragen; es wurde stets die Nothwendigkeit sittlicher und politischer Gesetze, die Idee der persönlichen Verantwortlichkeit, die Idee der Sünde und der Tugend u. dgl. festgehalten.

1 Mos. 4, 7: Nonne si bene egeris, recipies: sin autem male, statim in foribus peccatum aderit? sed sub te erit appetitus eius, et tu dominaberis

illius. 5 Moſ. 30, 19: Testes invoco hodie coelum et terram, quod proposuerim vobis vitam et mortem, benedictionem et maledictionem. Elige ergo vitam, ut et tu vivas et semen tuum: (20) et diligas Dominum Deum tuum, atque obedias voci eius. Pſ. 94, 8: Hodie, si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra. Eccli. 15, 14: Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui. (15) Adiecit mandata et praecepta sua: (16) si volueris mandata servare, conservabunt te, et in perpetuum fidem placitam facere. (17) Apposuit tibi aquam et ignem: ad quod volueris, porrige manum tuam. (18) Ante hominem vita et mors, bonum et malum: quod placuerit ei, dabitur illi. Matth. 19, 17: Si autem vis ad vitam ingredi, serva mandata. Die evangeliſchen Räthe ſiehe ebend. V. 21; 19, 10. 12. 1 Kor. 7, 25 ff. 1 Theſſ. 5, 21: Omnia autem probate: quod bonum est, tenete.

Iust. M., Dial. c. Tryph. 102: „Gott verlieh den Engeln und den Menſchen die Freiheit (ἐποίησεν αὐτεξουσίους) zur Uebung des Guten." *Iren.*, Adv. haer. IV, 37, 1: Posuit autem (Deus) in homine potestatem electionis, quemadmodum et in Angelis (etenim Angeli rationabiles): uti hi quidem qui obedissent, iuste bonum sint possidentes, datum quidem a Deo, servatum vero ab ipsis. Ibid. n. 2: Si autem naturaliter quidam boni, quidam vero mali facti fuissent, neque hi laudabiles essent, qui boni sunt, tales enim facti fuerant; sed neque illi vituperabiles, et ipsi enim tales fuerant instituti. Ibid. n. 4: Si igitur non in nobis esset facere haec aut non facere, quam causam habebat Apostolus, et multo prius ipse Dominus, consilium dare, quaedam quidem facere, a quibusdam vero abstinere? Sed quoniam liberae sententiae ab initio est homo, et liberae sententiae est Deus, cui ad similitudinem factus est; semper consilium datur ei, continere bonum, quod perficitur ex ea, quae est ad Deum obedientia. Ibid. n. 7: Bonus igitur agonista (Apostolus) ad incorruptelae agonem adhortatur nos (1 Cor. 9, 24. 25), uti coronemur et pretiosam arbitremur coronam, videlicet quae per agonem nobis acquiritur, sed non ultro coalitam. Et quanto per agonem nobis advenit, tanto est pretiosior: quanto autem pretiosior, tanto eam semper diligamus.

Tert., Adv. Marc. II, 5: Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum, nulla magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens, quam eiusmodi status formam. *Orig.*, De Princ., Praef. n. 5: Est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem animam rationalem esse liberi arbitrii et voluntatis . . . Unde et consequens est intelligere, non nos necessitati esse subiectos, ut omni modo, etiamsi nolimus, vel mala vel bona facere cogamur. Si enim nostri arbitrii sumus, impugnare nos fortasse possunt aliquae virtutes ad peccatum et aliae iuvare ad salutem, non tamen necessitate cogimur vel agere recte vel male; quod fieri arbitrantur hi, qui stellarum cursum et motus causam dicunt humanorum esse gestorum, non solum eorum, quae extra arbitrii accidunt libertatem, sed et eorum, quae in nostra sunt posita potestate. *Hier.*, Adv. Iov. II, 195: Liberii arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutem nec ad vitia necessitate trahimur, alioquin ubi necessitas, nec corona est.

Aug., De agone chr. 10, 11: Deus hominem inexterminabilem fecit, et ei liberum voluntatis arbitrium dedit. Non enim esset optimus, si Dei praeceptis necessitate, non voluntate serviret. De gr. et lib. arb. 2, 2: Revelavit autem nobis per Scripturas suas sanctas esse in homine liberum voluntatis arbitrium . . . Primum, quia ipsa divina praecepta homini non prodessent,

nisi haberet liberum voluntatis arbitrium, quo ea faciens ad promissa praemia perveniret. Ideo enim data sunt, ut homo excusationem de ignorantia non haberet . . . Ibid. n. 4: Deinde tam multa mandata, quae ipsam quodam modo nominatim conveniunt voluntatem, sicut est, *Noli vinci a malo* (Rom. 12, 21); et alia similia . . . quid ostendunt, nisi liberum arbitrium voluntatis humanae? *Bonav.*, Brevil. P. II, c. 9: Cum primum principium sit beatissimum et benevolentissimum, ideo sua summa benevolentia beatitudinem suam communicat creaturae, non tantum spirituali et proximae, sed etiam corporali et longinquae . . . Et ideo non tantum spiritum angelicum et separatum fecit beatificabilem, sed etiam spiritum coniunctum, scilicet humanum. Est igitur anima rationalis forma beatificabilis. Et quia ad beatitudinis praemium pervenire non est gloriosum, nisi per meritum, nec mereri contingit, nisi in eo, quod voluntarie et libere fit: ideo animae rationali libertatem arbitrii dari oportuit, per remotionem omnis coactionis; quia hoc est de natura voluntatis, ut nullatenus possit cogi, licet per culpam misera efficiatur et serva peccati. Vgl. *Bellarm.*, De gr. et lib. arb. III—VI. *Petav.*, De opere sex dier. III—V. *Tournely*, De act. hum. c. 2. 3. Kleutgen, Theol. der Vorz. I, 452 (2. Aufl.). A. Stöckl, Specul. Lehre vom Menschen u. s. f. I, 217.

6. Gemäß der ausdrücklichen Lehre der Heiligen Schrift ist der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen. Die Tradition deutet diesen Satz näher dahin, daß der Mensch schon in seiner Natur, und zwar in dem geistigen Theile derselben, eine wesentliche Aehnlichkeit mit Gott, dem absoluten Geiste, besitze. Diese natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen unterscheidet die Kirchenlehre von der übernatürlichen, durch die Gnade gewirkten. Die Frage, worin jene im besondern bestehe, wurde von den heiligen Vätern verschieden beantwortet, meist je entsprechend dem polemischen Standpunkte ihrer Erörterungen der Häresie gegenüber. Der durch alle diese Erklärungen sich hindurchziehende Grundgedanke ist der, daß in der geistigen Natur der menschlichen Seele und den darin sich gründenden Fähigkeiten der Erkenntniß und des Wollens (der Liebe), namentlich aber in der Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben, die natürliche Aehnlichkeit des Menschen mit Gott zu suchen sei.

1 Mos. 1, 26. 27 (§ 79, 2); 5, 1: In die, qua creavit Deus hominem, ad similitudinem Dei fecit illum. Weish. 2, 23 (§ 85, 3). Eccli. 17, 1: Deus creavit de terra hominem, et secundum imaginem suam fecit illum. 1 Kor. 11, 7. Die Ausdrücke imago und similitudo werden abwechselnd in den genannten Stellen gebraucht; hieraus ist zu entnehmen, daß sie als Synonyma gedacht sind, auch da, wo sie sich vereinigt finden (1 Mos. 1, 26). Einzelne Väter beziehen jedoch den Ausdruck similitudo (a. a. O.) auf die übernatürliche Ebenbildlichkeit. Vgl. *Aug.*, Q. in Heptat. V, 4: Sed quod non addidit, *et similitudinem* (Gen. 1, 27), cum superius (v. 26) dictum esset, *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem*, quibusdam visum est similitudinem aliquid amplius esse quam imaginem, quod homini reformando per Christi gratiam postea servaretur. Miror autem si non propterea postea imaginem solam voluit commemorare, quia ubi imago, continuo et similitudo est. Unde et hic (Deut. 4, 16) Moyses similitudinem et imaginem fieri vetat, secundum eam fortasse rationem quam diximus. In Decalogo autem (Exod. 20, 4) generaliter dicitur, nullam fieri

debere similitudinem, nec imago commemoratur. Vgl. *Bellarm.*, De gratia primi hom. 2. Es wird auch hervorgehoben, daß vom Sohne Gottes nie gesagt werde, er sei *ad imaginem* Dei factus (sondern immer nur, er sei das Bild Gottes; siehe § 59, 2), weil er das ungewordene, wesensgleiche Abbild des Vaters ist. *Aug.*, De div. 83 QQ. 52, 4; Retr. I, 26. *S. Thom.* 1, q. 93, a. 1 ad 2: Primogenitus omnis creaturae est imago Dei perfecta, perfecte implens illud, cuius imago est. Et ideo dicitur *imago* et numquam *ad imaginem*. Homo vero et propter similitudinem dicitur *imago*, et propter imperfectionem similitudinis dicitur *ad imaginem*. Et quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturae, imago Dei est in Filio suo primogenito, sicut imago regis in filio sibi connaturali; in homine autem sicut in aliena natura, sicut imago regis in nummo argenteo. Ibid. a. 6: Cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum *imaginis*, . . . in aliis autem creaturis per modum *vestigii*. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur, quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago nisi secundum mentem; in aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii, sicut et in ceteris rebus, quibus secundum partes huiusmodi assimilatur. Cuius ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus, quo repraesentat *vestigium*, et quo repraesentat *imago*. Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei . . . Vestigium autem repraesentat per modum effectus, qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit.

Iren., Adv. haer. V, 16, 2: In praeteritis enim temporibus dicebatur quidem secundum imaginem Dei factum esse hominem, non autem ostendebatur. Adhuc enim invisibile erat Verbum, cuius secundum imaginem homo factus fuerat. Propter hoc autem et similitudinem facile amisit. Quando autem caro Verbum Dei factum est, utraque confirmavit; et imaginem enim ostendit veram, ipse hoc fiens, quod erat imago eius; et similitudinem firmans restituit, consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum. Vgl. c. 6. *Tert.*, Adv. Marc. II, 5 (siehe oben n. 5). *Ambr.*, Hexaëm. 7, 45: Non ergo caro potest esse ad imaginem Dei, sed anima nostra, quae libera est, et diffusis cogitationibus atque consiliis huc atque illuc vagatur, quae considerando spectat omnia. *Aug.*, De Gen. ad lit. VI, 12, 21: Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quod ei dedit mentem intellectualem, qua praestat pecoribus. Vgl. De Trin. XII, 7, 12 (§ 36, 1). *Chrysost.*, Hom. 8 in Gen.: „Gott sagt nicht bloß: ‚Laßt uns den Menschen machen nach unserem Ebenbilde‘, sondern zeigt auch durch die unmittelbar folgenden Worte, in welchem Sinne er das Wort ‚Bild‘ gebraucht. Er sagt: ‚Sie sollen herrschen u. s. f.‘ Mit Rücksicht also auf die Herrschaft spricht er von dem Bilde, nicht mit Rücksicht auf etwas anderes.“

Wie die menschliche Seele ihrem Wesen nach der göttlichen Natur ähnlich ist, so trägt sie auch ein Bild der göttlichen Trinität in sich, in der Dreiheit ihrer geistigen Vermögen; insbesondere dann, wenn diese auf Gott als auf ihr Thätigkeitsobject gerichtet sind (memoria, intellectus, amor). *Aug.*, De Trin. XIV, 12, 15: Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare, a quo facta est. *Anselm.*, Monol. 66. 67 (§ 23, 2). *Bonav.*, Brevil. P. II, c. 9: Rursus quia forma beatificabilis (vgl. oben n. 5) est capax Dei per memoriam, intelligentiam et voluntatem, et hoc est esse ad imaginem

Trinitatis, propter unitatem in essentia et trinitatem in potentiis; ideo animam hominis necesse fuit esse intelligentem Deum et omnia, ac per hoc imagine Dei insignitam. *S. Thom.* 1, q. 93, a. 4. Ueber die dreifache Stufe dieser Gottebenbildlichkeit (die der Natur, die der Gnade und der jenseitigen Vollendung) siehe ibid. a. 4: Cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine: uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum; et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus; alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte; et haec est imago per conformitatem gratiae; tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte; et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae ... Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis.

§ 82.

Der Fortbestand der menschlichen Natur. Der Ursprung der menschlichen Seelen.

1. Der allgemeine Satz, daß Gott bei der Erhaltung der Welt sich der geschaffenen Wesen und Kräfte vielfach als Mittelursache bediene (§ 69, 3), findet auch auf den Menschen Anwendung. Gott erschuf den Menschen als Gattungswesen, und er knüpfte den Fortbestand der menschlichen Natur ausdrücklich an das natürliche Gesetz der Fortpflanzung. Dieses kann aber selbstverständlich direct nur auf den leiblichen Theil des Menschenwesens Anwendung finden und ist von der Kirche allzeit nur darauf bezogen worden. Sie hat ferner jenes Gesetz, nach Anleitung der Offenbarung, näher dahin gedeutet, daß die monogamische unauflösliche Ehe das von Gott gewollte Mittel der Fortpflanzung der menschlichen Natur sein sollte.

1 Mos. 1, 28: Benedixitque illis Deus et ait: Crescite et multiplicamini, et replete terram, et subiicite eam. Apg. 17, 26 (§ 79, 2). 1 Mos. 2, 23: Dixitque Adam: Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea: haec vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est. (24) Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem et adhaerebit uxori suae: et erunt duo in carne una. Siehe unten § 153, 1.

Trid. Sess. 24, Prooem.: Matrimonii *perpetuum indissolubilemque nexum* primus humani generis parens divini Spiritus instinctu pronuntiavit, cum dixit: Hoc nunc os ... (Gen. 2, 23. 24). Vgl. die Aussprüche der heiligen Väter oben § 79, 2. *S. Thom.* 1, q. 98.

2. Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen bietet die Heilige Schrift keine ausdrückliche oder durchaus klare Belehrung. Auch der Glaube der Kirche bezüglich dieser Frage ist erst im Verlaufe der Jahrhunderte bestimmter hervorgetreten; eine directe und feierliche Entscheidung derselben ist bis

jetzt nicht erfolgt. Wohl aber hat das kirchliche Lehramt die Präexistenzlehre des Origenes sowie die pantheistische Lehre der Priscillianisten verworfen.

Orig., De princ. praef. n. 5: De anima vero utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis seminibus corporalibus habeatur, an vero aliud habeat initium, et hoc ipsum initium si genitum est aut non genitum, vel certe si extrinsecus corpori inditur necne, non satis manifesta praedicatione distinguitur. Vgl. De princ. I, 7, 8.

Die Präexistenzlehre (d. i. die Lehre, daß alle Geister gleichzeitig vor der materiellen Welt und in gleicher Vollkommenheit erschaffen und dann infolge eines vorweltlichen Sündenfalles in mehr oder minder grob materielle Körper eingeschlossen worden seien) verwarf das Conc. Const. (543) can. 1. 2 (§ 76, 4). Vgl. Later. IV, c. 1 (§ 63, 1; vgl. § 72, 3).

Sie steht in Widerspruch mit dem biblischen Berichte über die Erschaffung des Menschen und seinen Sündenfall (1 Mos. 2, 3; vgl. oben § 79, 1. 2) sowie mit der Lehre von der Erbsünde. *Aug.*, Civ. XI, 23. *S. Thom.* 1, q. 118, a. 3.

Ueber die priscillianistische Irrlehre vgl. *Leo M.*, Ep. 15 ad Turrib. n. 5. Conc. Tolet. (447) can. 11: Si quis dixerit vel crediderit animam humanam Dei portionem vel Dei esse substantiam, a. s. Vgl. § 79, 1.

Der Generatianismus (d. i. die Lehre, daß die Seelen per generationem entstehen) oder Traducianismus (weil danach alle Seelen per generationem von dem Stammvater auf seine Nachkommen gleichsam übergeleitet werden) wurde mit aller Entschiedenheit von Tertullian (De an. 19. 25. 27) vertreten. Wenn diese Ansicht auch im Abendlande weite Verbreitung fand, wie der hl. Hieronymus bemerkt (Ep. 226, al. 82), so haben doch die hervorragendsten Zeugen der Tradition sowohl in der abendländischen wie in der morgenländischen Kirche sich dagegen erklärt und den sogen. Creatianismus vertreten, d. i. die Lehre, daß die einzelnen Seelen jedesmal von Gott erschaffen werden in dem Augenblick, wo sie mit dem Leibe verbunden werden (creando infunduntur et infundendo creantur).

Der hl. Augustinus wollte nicht entschieden den Creatianismus (für welchen er offenbar Vorliebe hegte) für die einzig richtige Auffassung erklären, weil er hierzu keine genügenden Beweisgründe in den Quellen der Offenbarung zu finden glaubte; sodann auch wegen der Schwierigkeiten, welche diese Lehre in Bezug auf die Fortpflanzung der Erbsünde darbiete. Den (materialistisch klingenden, jedoch nicht wirklich materialistisch gedachten) Generatianismus Tertullians verwarf er aber mit aller Bestimmtheit. Einige spätere Väter (Fulgentius, Eucherius, Isidor, Gregor d. Gr.) haben im Anschluß an ihn die Frage gleichfalls als eine unentschiedene behandelt.

Vgl. *Aug.*, De orig. anim.; De Gen. ad lit. X; Retr. II, 45. 46; Ep. 166 (al. 28). 190 (al. 157). *Bellarm.*, De amiss. gr. et statu pecc. IV, 11. *Tournely*, De peccatis P. II, c. 1, a. 2. A. Stöckl, Die spekul. Lehre vom Menschen u. s. f. I, 203. Kleutgen, Philos. der Vorz. 2. Bd., 8. Abh., 4. Hauptst. Esser a. a. O. (§ 26, 3) S. 210 ff.

3. Wie die Mehrzahl der heiligen Väter, so haben auch die mittelalterlichen Theologen durchweg den Creatianismus vertreten; einzelne bezeichnen denselben geradezu als katholische Glaubenslehre; der Generatianismus hingegen wird vom hl. Thomas eine Häresie genannt. Das kirchliche Lehramt hat die creatianische Lehre den dogmatischen Entscheidungen über die

unbefleckte Empfängniß Mariä zu Grunde gelegt und sie auf diese Weise als die dem kirchlichen Glauben entsprechende Anschauung (indirect) bezeugt. Jetzt ist dieselbe wohl mindestens als eine Sententia fidei proxima zu betrachten.

Hier., In Eccl. 12, 17: Satis ridendi sunt, qui putant animas ex corporibus seri, et non a Deo, sed a corporum parentibus generari. Vgl. C. Ruf. II, 2. *Hilar.,* De Trin. II, 20: Omnis anima opus Dei est, carnis generatio semper ex carne fit. *Leo M.,* Ep. 15 ad Turrib. n. 10: Omnes eos catholica fides a corpore suae unitatis abscidit, constanter praedicans atque veraciter, quod animae hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere; nec ab alio incorporantur, nisi ab opifice Deo, qui ipsarum est creator et corporum. Schwane a. a. O. S. 336 ff. Andere Zeugnisse siehe bei *Bellarm.* l. c.

Hugo a St. Vict., De sacram. I, 7, 30: Fides catholica magis credendum elegit animas quotidie corporibus vivificandis sociandas de nihilo fieri, quam secundum corporis naturam et carnis humanae proprietatem de traduce propagari. *Petr. Lomb.,* II. Sent. d. 17, § 3: Sed quidquid de anima primi hominis aestimetur, de aliis certissime sentiendum est, quod in corpore creentur; creando enim infundit eas Deus, et infundendo creat. *S. Thom.* 1, q. 118, a. 2: Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine. Ibid. a. 3: Unde cum haec omnia (die zuvor dargelegten Consequenzen der Präexistenzlehre) sint inconvenientia, simpliciter confitendum est, quod animae non sunt creatae ante corpora; sed simul creantur, cum corporibus infunduntur. Vgl. q. 90; C. Gent. II, 86 sqq.

Auf Befragen des Papstes Benedikt XII. erklärten die armenischen Bischöfe (1342) u. a.: Hic error, quod anima hominis propagetur ab anima patris sui, sicut corpus a corpore, ... semper fuit excommunicatus in ecclesia Armenorum, et maledictus sit. Conc. Later. V, Sess. 8 (siehe oben § 81, 2): ... cum illa (anima) non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma exsistat, ... verum et immortalis, et pro corporum, *quibus infunditur,* multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit. ... Die dogmatischen Constitutionen Alexanders VII. (1661) und Pius' IX. (1854) über die unbefleckte Empfängniß Mariä gebrauchen den Ausdruck, die Seele Mariä sei in primo instanti *creationis* atque *infusionis* in corpus durch ein besonderes Privilegium der göttlichen Gnade vor der Makel der Erbsünde bewahrt worden (siehe § 104, 1). Vgl. Prop. *Rosmini* damn. n. 20. 21. Katholik 1888, II, 38.

Für den Creatianismus beriefen sich schon die heiligen Väter auf folgende Aussprüche der Heiligen Schrift:

Ps. 32, 15: Qui (Deus) finxit sigillatim corda eorum (hominum). Eccl. 12, 7 (S. 353). Zach. 12, 1: Dicit Dominus extendens coelum et fundans terram et fingens spiritum hominis in eo. 2 Makk. 7, 22: Nescio, qualiter in utero meo apparuistis; neque enim ego spiritum et animam donavi vobis et vitam, et singulorum membra non ego ipsa compegi: (23) sed enim mundi creator, qui formavit hominis nativitatem, quique omnium invenit originem et spiritum vobis iterum cum misericordia reddet et vitam, sicut nunc vosmetipsos despicitis propter leges eius. Hebr. 12, 9: Deinde patres quidem carnis nostrae eruditores habuimus et reverebamur eos: non multo magis obtemperabimus Patri spirituum et vivemus? Vgl. *Estius* in h. l.

Die philosophische Beweisführung für den Creatianismus (bezw. gegen den Generatianismus), welche sich hauptsächlich auf die Geistigkeit, Einfachheit und Subsistenz der Seele stützt, siehe bei *S. Thom.* 1, q. 90. 118; C. Gent. l. c. Kleutgen a. a. O. S. 613 ff.

Wie der göttliche Schöpfungssabbat der creatianischen Lehre nicht entgegenstehe, siehe oben § 68, 5. Ueber die von ehebrecherischen, sündhaften Generationen entnommene Einrede, als ob Gott hier nach der genannten Lehre zur Theilnahme an der Sünde verurtheilt werde, vgl. *Aug.*, Ep. 166, 5. 15. *S. Thom.* 1, q. 118, a. 2 ad 5: In actione adulterorum illud, quod est naturae, bonum est: et huic cooperatur Deus; quod vero est inordinatae voluptatis, malum est; et huic Deus non cooperatur.

Die oben angeführte Entscheidung des Later. V, daß jedem Menschen eine individuelle Seele innewohne, ist gegen die (damals von neuem auftauchende) Lehre des Averroës von der Einheit des sogen. intellectus agens, und daß die Vernunft (νοῦς) des einzelnen Menschen jenseits nicht als individuelle Substanz fortbestehe, sondern von dem universellen Intellect verschlungen werde, gerichtet. Es war damit zugleich der Satz bestritten, daß die vernünftige Seele als solche die forma corporis sei. Vgl. *S. Thom.* 1, q. 79, a. 5; C. Gent. II, 73—78; Op. 16, Q. disp. de anima a. 5. Siehe oben § 80, 2.

Zweite Abtheilung.

Die ursprüngliche Gnadenausstattung der menschlichen Natur oder die Gnaden des Urstandes.

§ 83.

Vorbemerkungen. Der Begriff eines status humanae naturae. Die möglichen und die wirklichen status naturae.

1. Die Güte Gottes hat sich bei der Erschaffung des Menschen nicht darauf beschränkt, der menschlichen Natur die bisher beschriebenen wesentlichen oder natürlichen Vollkommenheiten zu verleihen; Gott hat sie vielmehr zu dem übernatürlichen Endziele der unmittelbaren Anschauung seines Wesens berufen und ihr die zur Erreichung dieses Endzieles erforderliche Gnadenausstattung im reichsten Maße gewährt (s. § 71, 1—3). Bei seiner Erschaffung wurde also der Mensch von Gott nicht in seinem natürlichen Zustande belassen, sondern in einen übernatürlichen Gnadenstand erhoben; und dieser Gnadenstand war nicht etwa bloß der Person der Stammeltern, sondern in ihnen der ganzen menschlichen Natur von Gott zugedacht, so daß sich derselbe, zugleich mit der Natur, vom Stammvater auf seine Nachkommenschaft vererben sollte. Die ursprüngliche (oder urständliche) Begnadigung des Menschen bezweckte mithin, in dem genannten Sinne, keine bloß persönliche Auszeichnung der Stammeltern, sondern eine übernatürliche Ausstattung und Erhebung der menschlichen Natur; es wurde ein (übernatürlicher) Zustand

der menschlichen Natur dadurch begründet, und zwar der sogen. status *iustitiae originalis* (status naturae *elevatae*, oder im Gegensatz zu dem später eingetretenen Sündenfall, status naturae *innocentis*). In diesem Zustande würde die menschliche Natur in allen Nachkommen Adams kraft jener göttlichen Anordnung sich befunden haben, wenn der Sündenfall nicht eingetreten wäre.

Cat. Rom. P. I, c. 2, q. 19 (unten n. 3). Conc. Prov. Col. P. I, c. 15: Cum Concilio Tridentino docemus primum hominem in sanctitate et iustitia fuisse constitutum. Qui status iustitiae originalis erat supernaturalis minimeque debitus naturae humanae, ac proinde Deus hominem donis supernaturalibus non instruendum condere poterat. Dona autem supernaturalia sunt illa, quibus humana natura ad altiorem ordinem elevatur, i. e. perfectionem aliquam recipit, quae eius vires proindeque id, quod exigere ipsa quodammodo potest, transcendit.

2. In dem Gesagten ist der Begriff eines sogen. status *humanae naturae* bereits angedeutet. Man versteht darunter eine von Gott geordnete (bezw. bewirkte) Lage und Verfassung der menschlichen Natur in Bezug auf ihr höchstes, von Gott gesetztes Endziel. Die Verwirklichung eines solchen status naturae von seiten Gottes umfaßt also ein doppeltes Moment: einerseits die Bestimmung, welches das höchste Endziel des Menschen sein soll, und anderseits die diesem Endziele entsprechende Ausrüstung der menschlichen Natur mit natürlichen oder zugleich auch mit übernatürlichen Gaben und Kräften.

Aus dem dogmatischen Satze, daß die übernatürliche Erhebung der menschlichen Natur im Urstande sowie die Erlösung oder Wiederbegnadigung derselben nach geschehenem Falle ein Werk der freiesten Liebe Gottes war, hat die Wissenschaft die Unterscheidung thatsächlich von Gott verwirklichter und bloß möglicher status naturae abgeleitet.

Als wirkliche status werden dann unterschieden: a) Der status naturae *innocentis* seu *iustitiae originalis*, d. i. der übernatürliche Zustand, in welchem die Stammeltern vor der Sünde sich befanden: b) der status naturae *lapsae*, per Christum *reparandae*, d. i. der Zustand der Natur, welcher in den Stammeltern infolge der Sünde eintrat und in welchem ihre Nachkommen geboren werden. Hier ist die menschliche Natur aller Gnadenvorzüge des Urstandes beraubt, mit Sündenschuld behaftet; es ist ihr jedoch in Christo die Möglichkeit bereitet, von der Sünde befreit und durch Gottes Gnade des ewigen Heiles theilhaftig zu werden.

Die ältern Theologen nennen diesen Zustand meistens den status naturae lapsae *reparatae*. Letzterer Ausdruck ist insofern nicht ganz zutreffend, als nicht wirklich die ganze menschliche Natur (die ganze Nachkommenschaft Adams) factisch an der vollbrachten Erlösung Antheil gewinnt, da ja viele durch ihre eigene Schuld verloren gehen. In ihnen ist also die menschliche Natur niemals eine natura *reparata*, wohl aber ist sie in allen Menschen ohne Ausnahme eine natura *reparanda*.

Als bloß mögliche (denkbare) Naturzustände, welche Gott wohl hätte verwirklichen können, die jedoch niemals wirklich waren, unterscheidet man: a) den status naturae *purae* (naturae *sibi relictae*). In diesem Zustande würde der Mensch keine

übernatürliche Gnadenausstattung, sondern nur die wesentlichen Kräfte und Eigenschaften der menschlichen Natur besitzen; eine aus vollkommener natürlicher Erkenntniß und Liebe Gottes entspringende Glückseligkeit wäre das ihm von Gott gesetzte höchste Endziel seines Daseins, welches er, unter Leitung und Beihülfe der göttlichen Providenz (concursus Dei *naturalis*, auxilia *ordinis naturalis*), mit seinen natürlichen Kräften zu erreichen vermöchte. Anderseits wäre er auch mit den Unvollkommenheiten behaftet, welche die wesentliche Beschaffenheit seiner Natur, insbesondere die in ihr gegebene Verbindung von Leib und Seele, Vernunft und Sinnlichkeit, nothwendig mit sich bringt (defectus *connaturales*). Dahin gehören vorzüglich die Möglichkeit eines Zwiespaltes zwischen Vernunft und Sinnlichkeit (die sogen. unordentliche Begierlichkeit) und die Nothwendigkeit des leiblichen Todes. Vgl. unten § 85. b) Den status naturae *integrae*. Dieser würde sich von dem ebengenannten reinen Naturzustand dadurch unterscheiden, daß die menschliche Natur hier durch eine übernatürliche Gnadengabe (das sogen. donum *integritatis*) befreit wäre von den ihr an sich eigenthümlichen Unvollkommenheiten (defectus *connaturales*), insbesondere frei von der unordentlichen Begierlichkeit und von dem natürlichen Gesetze des Todes. Sie wäre also auch ohne jene Gnadengabe nicht in sich selbst wesentlich unvollendet oder nur unvollständig verwirklicht (natura *manca*); jene Gnadengabe würde ihr eine Fehllosigkeit (integritas) verleihen, welche durch ihr Wesen oder durch die Idee des Menschen nicht nothwendig gefordert ist. Jedoch würde diese Fehllosigkeit oder das Freisein von den genannten Mängeln der Idee des Menschen sowie seiner sittlichen Aufgabe und Bestimmung im höchsten Maße angemessen sein; er würde jene Aufgabe und Bestimmung leichter und vollkommener erfüllen können, wenn er im Besitze jener Integrität sich befände. Aus diesem Grunde wurde von ältern Theologen dieser Naturzustand auch wohl ein status naturae rationali *consonus* genannt.

Weil der Mensch, wenn er nur diese Gabe der Integrität und keine andern Gnaden besäße, wodurch seine natürlichen Kräfte über sich selbst erhoben und übernatürlich ergänzt würden, nicht fähig wäre, ein übernatürliches Endziel anzustreben, so nannten neuere Theologen die integritas naturae ein donum *praeternaturale*, im Unterschied von den dona *supernaturalia* im strengsten Sinne des Wortes (siehe oben § 71, 2).

Vgl. *S. Thom.*, C. Gent. IV, 52 (S. 383). *Caiet.*, In 2, 1, q. 109, a. 2. *Suarez*, De gratia Prol. IV, c. 2, n. 3: Quia humana natura pure spectata quasi divisa est in suis naturalibus affectibus ad diversa tendentibus, et *quasi* manca ad recte ambulandum in suis moribus, ideo, quando in suis propriis facultatibus internam pacem et concordiam recipit, *quasi integrari* censetur et ita perfici, ut convenienter in moribus progredi possit. Ac proinde vox illa *status integrae naturae* accommodata visa est ad illam perfectionem significandam. Vorher (n. 2) heißt es bezüglich des status *naturae purae:* Igitur quaestio de nomine erit, an natura humana sic condita cum ista contrarietate et repugnantia appetituum sit dicenda *integra*, propter integritatem, ut sic dicam, corporis et animae quoad vires omnes et facultates connaturales, vel potius sit dicenda non integra propter imperfectionem illam connaturalem repugnantiae appetituum carnis et spiritus. In quaestione igitur de voce non est immorandum; nam constat naturam sic conditam posse vocari integram, i. e. non monstruosam neque imperfectam privative (ut sic rem explicem), i. e. per carentiam perfectionis debitae naturae; etiamsi negative sit imperfecta, i. e. sine perfecto ordine et concordia potentiarum et appetituum, cuius

natura illa est capax, licet non sit illi debita. Anders urtheilten Bajus und Janſenius. Siehe unten § 86.

c) Der status naturae *lapsae sibi relictae* (seu *non reparandae*) würde dann eingetreten ſein, wenn Gott dem gefallenen Menſchen nicht die Erlöſung bereitet, ſondern ihn in der Sünde belaſſen und der verdienten ewigen Verdammniß überantwortet hätte. Vgl. unten § 91. 93. Andere Unterſcheidungen ſiehe bei *Ripalda*, De ente supernat. disp. 114, sect. 1.

3. Die übernatürlichen Gaben des Urſtandes (dona indebita, humanae naturae superaddita, elevatio humanae naturae) laſſen ſich auf zwei Hauptarten zurückführen. Die erſte umfaßt die ſogen. *iustitia* originalis im engern Sinne, d. i. die übernatürliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, nebſt der ihr entſprechenden übernatürlichen Erkenntniß; die zweite ſchloß die übernatürlichen Gaben der ſogen. Integrität (integritas naturae, donum integritatis) ein, d. i. das Freiſein von der unordentlichen Begierlichkeit, von körperlichen Mühſalen und Schmerzen und die Unſterblichkeit des Leibes. Das kirchliche Lehramt hat dieſe Sätze indirect definirt, indem es den Pelagianern und den Reformatoren gegenüber erklärte, welches die Folgen des erſten Sündenfalles für die ganze Nachkommenſchaft Adams geweſen ſeien. Den übernatürlichen Charakter der genannten Gaben hat es insbeſondere auch durch Verwerfung der bajaniſchen und janſeniſtiſchen Lehre behauptet.

Conc. Araus. II (529), can. 1: Si quis per offensam praevaricationis Adae non totum, i. e. secundum corpus et animam, in deterius dicit hominem commutatum, sed animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus adversatur Scripturae ... Can. 2 (ſiehe unten § 88, 1). Die betreffenden Canones der Concilien von Mileve und Karthago ſiehe unten § 85, 3.

Trid. Sess. 5, can. 1: Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim *sanctitatem et iustitiam*, in qua *constitutus* fuerat, amisisse incurisseque per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo *mortem*, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub eius potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, totumque Adam per illam praevaricationis offensam *secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse*, a. s. Can. 2: Si quis Adae praevaricationem *sibi soli* et *non eius propagini asserit nocuisse*, et acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit, *sibi soli* et *non nobis etiam* eum *perdidisse;* aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae, a. s., cum contradicat Apostolo dicenti: Per unum hominem ... (Rom. 5, 12). Can. 3 (ſiehe unten § 88, 2). Prop. *Baii* damn. 21: Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis. Prop. 23: Absurda est eorum sententia, qui dicunt hominem ab initio, dono quodam supernaturali et gratuito, supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum, ut fide, spe et caritate Deum supernaturaliter coleret. Prop. 24: A vanis et otiosis hominibus, secundum insipientiam philosopho-

rum, excogitata est sententia, quae ad Pelagianismum reiicienda est, hominem ab initio sic constitutum, ut per dona naturae superaddita fuerit largitate conditoris sublimatus et in Dei filium adoptatus. Siehe § 86, 1.

Cat. Rom. P. I, c. 2, q. 19: Postremo ex limo terrae hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed *divino beneficio immortalis esset et impassibilis.* Quod autem ad animam pertinet, eum ad imaginem et similitudinem suam formavit, liberumque ei arbitrium tribuit; *omnes praeterea motus animi atque appetitiones* ita in eo temperavit, ut *rationis imperio numquam non parerent.* Tum *originalis iustitiae* admirabile donum addidit, ac deinde ceteris animantibus praeesse voluit.

Es wurde schon im Mittelalter von den Theologen die Frage controvertirt, ob der erste Mensch in der heiligmachenden Gnade von Gott erschaffen (Thomas von Aquin), oder nachträglich erst mit derselben ausgestattet worden sei (Alex. von Hales, Bonaventura, Scotus). Vgl. *S. Thom.* 1, q. 95, a. 1 (S. 382). *Bonav.*, II. Sent. d. 29, a. 2, q. 2. Diese Controverse stand in innerem Zusammenhange mit der andern über das wechselseitige Verhältniß der urständlichen heiligmachenden Gnade und der Gabe der Integrität (iustitia originalis von den ältern Scholastikern genannt; siehe unten § 85, 1). Die Kirche hat weder die eine noch die andere Frage entschieden. Bezüglich der zuerst genannten vgl. *Pallav.*, Hist. Conc. Trid. VII, 9, 1. Hier wird bemerkt, in dem ursprünglichen Entwurf des Can. 1, Sess. 5 (siehe oben) habe es geheißen: Adamum ob transgressionem amisisse sanctitatem, in qua fuerat *creatus.* Und dann: Haec postrema vox commutata in *constitutus*, Paceco monente, non esse citra controversiam, an Adamus interiorem sanctitatem obtinuerit primo quo creatus fuit momento; unde patet, quam infirma deducatur a quibusdam probatio ad id affirmandum ex verbis Concilii, quae nunc exstant. Hiernach wird man auch nun die betreffende Darstellung des Römischen Katechismus (siehe oben) zu deuten haben.

§ 84.

I. Die iustitia originalis im engern Sinne oder die urständliche Heiligkeit und Gerechtigkeit.

1. Die vorzüglichste unter allen Gnaden des Urstandes war die sogen. heiligmachende Gnade (gratia habitualis *sanctificans*), welche den Menschen in einen Zustand übernatürlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit erhob, ihm die übernatürliche Würde der Kindschaft Gottes und darin zugleich ein Anrecht auf die jenseitige Vollendung in der visio beatifica verlieh, sowie die Befähigung, unter Beihilfe actueller Gnaden (s. n. 4) jenes übernatürliche Endziel selbst auch durch eigene Tugendübung anzustreben.

Trid. Sess. 5, can. 1: ... *sanctitatem* et *iustitiam*, in qua *constitutus* fuerat (siehe § 83, 3). Prop. *Baii* damn. 23, 24. Cat. Rom. l. c. (ebend.) Conc. Prov. Col. P. I, c. 15 (§ 83, 1): Supernaturalis proin dicenda est gratia illa sanctificans, qua homo adeo supra conditionem suam elevabatur, ut filius Dei esset per adoptionem fieretque idoneus, qui felicitatem illam consequeretur, quae cum in Dei cognitione intuitiva consistat, omnem hominis facultatem naturalem transcendit. Näheres über das Wesen der heilig-

machenden Gnade siehe unten § 118; über das Verhältniß der urständlichen Gnadenordnung (gratia *Creatoris*) zu der in Christo sich gründenden (gratia *Salvatoris*) siehe § 114, 4.

2. Ueber die urständliche Heiligkeit und Gerechtigkeit spricht sich die Heilige Schrift nicht direct aus. Sie lehrt aber durchweg, daß die Erlösung in Christo die Erhebung des Menschen von dem Sündenfalle, die Wiederbringung der dadurch verloren gegangenen Heilsgnaden bezwecke. Sie bezeichnet den thatsächlichen Empfang dieser Gnaden als eine Wiedergeburt oder Neuschöpfung des Menschen. So gibt sie indirect zu verstehen, daß es sich dabei um Gnaden handle, die der Mensch früher einmal besessen habe, nicht zwar persönlich, sondern sofern sie der ganzen menschlichen Natur im Stammvater verliehen waren. In gleichem Sinne unterscheidet sie den alten Menschen, d. i. den der Gnade entblößten sündhaften Menschen, wie er durch natürliche Abfolge von Adam abstammt, von dem neuen oder wieder erneuerten Menschen, der durch Christi Gnade innerlich umgeschaffen ist. Als die vorzüglichste nun der in Christo der Menschheit wiedergebrachten Gnaden nennt die Heilige Schrift ausdrücklich die in Rede stehende Gnade übernatürlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit (gratia *sanctificans*).

Joh. 3, 5: Amen, amen, dico tibi: nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. Eph. 4, 20: Vos autem non ita didicistis Christum (vorher ist von den heidnischen Lastern die Rede), (21) si tamen illum audistis, et in ipso edocti estis, sicut est veritas in Iesu: (22) deponere vos secundum pristinam conversationem veterem hominem, qui corrumpitur secundum desideria erroris. (23) Renovamini autem (im Griech. geht die Infinitivconstr. weiter) spiritu mentis vestrae et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis. Kol. 3, 9: Nolite mentiri invicem, exspoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, (10) et induentes novum eum, qui renovatur in agnitionem secundum imaginem eius, qui creavit illum. Tit. 3, 4: Cum autem benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei, (5) non ex operibus iustitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, (6) quem effudit in nos abunde per Iesum Christum Salvatorem nostrum, (7) ut iustificati gratia ipsius, haeredes simus secundum spem vitae aeternae. In diesen Aussprüchen ist auch der übernatürliche Charakter jener durch Christus dem Menschen wiedererworbenen Gabe der Heiligkeit und Gerechtigkeit klar gezeichnet. Vgl. Simar, Theologie des hl. Paulus (2. Aufl.) S. 60. 192.

Aus den angeführten Aussprüchen des Neuen Testamentes ergibt sich nun auch, daß die (von Augustinus und den Scholastikern oft auf die vorliegende Frage bezogene) Stelle Eccl. 7, 30: Solummodo hoc inveni, quod fecerit Deus hominem *rectum*, mit Recht von einer übernatürlichen Gnade der Gerechtigkeit verstanden werden könne, welche der Schöpfer dem Menschen verliehen hatte.

Ueber den Gegensatz des „alten und neuen Menschen" vgl. auch Röm. 6, 6 ff. (siehe unten § 119) und *Tolet.* in h. l.: Solet Paulus in unoquoque nostrum distinguere duos homines, novum et veterem; non quod duae sint substantiae aut subiecta, sed ratione diversorum statuum. Qui enim indulget

vitiis et obedit concupiscentiis suis, vetus homo dicitur, quia statum peccati sequitur, in quo natus est, et originem ab Adamo traxit. At qui peccato abiecto inservit iustitiae et Dei mandatis obedit, novus homo appellatur, quia hunc statum non ab Adamo, nec a nativitate carnali traxit, sed a Christo, in quo per baptismum natus est et in ipso insitus est. — Hic homo vetus dicitur simul crucifigi cum Christo, quia virtute Christi in cruce mortui nostra peccata destructa et deleta sunt. Crux enim Christi peccatorum nostrorum fuit mors et destructio; ideo peccata nostra dicuntur cruci affixa et consequenter homo vetus noster simul crucifixus.

Irenäus (Adv. haer. III, 23, 5) legt Adam nach der Sünde die Worte in den Mund: Eam, quam habui a Spiritu, sanctitatis stolam amisi per inobedientiam. Ibid. V, 6, 1: Cum autem Spiritus hic (Dei) commixtus animae unitur plasmati, propter effusionem Spiritus spiritualis et perfectus homo factus est, et hic est qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. Vgl. 10, 1; 12; 16, 2 (§ 81, 6). *Tert.*, De Bapt. 5: Ita (per Baptism.) restituitur homo Deo ad similitudinem eius, qui retro ad imaginem Dei fuerat, imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur. Recipit enim illum Dei spiritum, quem tunc de afflatu eius acceperat, sed post amiserat per delictum. *Cypr.*, De bono pat. 5 (3): Sic perfectos dixit (Christus, Matth. 5, 43 sqq.) fieri Dei filios, sic consummari ostendit et docuit coelesti nativitate reparatos, si patientia Dei Patris maneat in nobis, si similitudo divina, quam peccato Adam perdiderat, manifestetur et luceat in actibus nostris. *Aug.*, De Gen. ad lit. VI, 27, 38: Hanc imaginem in spiritu mentis impressam perdidit Adam per peccatum, quam recipimus per gratiam iustitiae. *Cyr. Alex.*, In Ioan. II, 3: „Adam verblieb im Paradiese, solange er die Gnade, welche er durch Einwohnung des Heiligen Geistes besaß, bewahrte." *Leo M.*, Serm. 12 (al. 11) de ieiun. decimi mens. I, 1: Si fideliter, dilectissimi, atque sapienter creationis nostrae intelligamus exordium, inveniemus hominem ideo ad imaginem Dei conditum, ut imitator sui esset auctoris: et hanc esse naturalem nostri generis dignitatem, si in nobis quasi in quodam speculo divinae benignitatis forma resplendeat. Ad quam utique nos quotidie reparat gratia Salvatoris, dum quod cecidit in Adam primo, erigitur in secundo. Vgl. *Bellarm.*, De gratia primi hom. 2. 3. Krampf, Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Würzb. 1889.

3. Die übernatürliche Bestimmung, welche Gott dem Menschen im Urstande gegeben, und die ihr entsprechende sittlich-religiöse Lebensaufgabe konnte dieser nicht auf natürlichem Wege und im Lichte der bloßen Vernunft erkennen. Er bedurfte vielmehr zu dieser Erkenntniß einer übernatürlichen göttlichen Belehrung, und zur Aufnahme der letztern des übernatürlichen Erkenntnißlichtes und der Gnade des Glaubens. Die Tugend des Glaubens (fides infusa) bildete also einen weitern nothwendigen Bestandtheil der urständlichen Gnade (der iustitia originalis). Mit der heiligmachenden Gnade ist ferner die übernatürliche vollkommene Liebe Gottes stets untrennbar verbunden, und mit dieser, solange der Mensch sein höchstes Endziel noch nicht erreicht hat, die Hoffnung und das Vertrauen, mit Hülfe der Gnade Gottes das letztere zu erlangen. Mithin waren auch die drei theologischen Tugenden in der Gnade der iustitia originalis beschlossen. Dazu kamen noch alle moralischen Tugen-

den, welche zugleich mit der Liebe Gottes der Seele des Menschen eingegossen wurden (siehe § 118, 4; § 122, 1).

Prop. *Baii* damn. 23 (§ 83, 3). Vgl. die analoge Erklärung bezüglich der Gnade der Wiedergeburt Trid. Sess. 6, c. 7. Cat. Rom. P. II, c. 2, q. 50 (unten § 122, 1).

Eccli. 17, 5: Creavit ex ipso (homine) adiutorium simile sibi; consilium et linguam et oculos et aures et cor dedit illis excogitandi et disciplina intellectus replevit illos. (6) Creavit illis scientiam spiritus, sensu implevit cor illorum et mala et bona ostendit illis. Ueber die Form jener göttlichen Offenbarung vgl. *Aug.*, De Gen. ad lit. XI, 33, 43: Fortassis enim aliis intrinsecus vel effabilibus vel ineffabilibus modis Deus cum illis antea loquebatur, sicut etiam cum Angelis loquitur ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum; ... fortassis etiam illo, qui fit per creaturam, sive in ecstasi spiritus corporalibus imaginibus, sive ipsis sensibus corporis aliqua specie praesentata vel ad videndum vel ad audiendum, sicut in Angelis suis solet videri Deus vel sonare per nubem. Vgl. *S. Thom.* 2, 2, q. 5, a. 1 ad 3.

S. Thom. 2, 2, q. 5, a. 1: Homo et Angelus creati sunt cum dono gratiae, ideo necesse est dicere, quod per gratiam acceptam et nondum consummatam fuerit in eis inchoatio quaedam speratae beatitudinis; quae quidem inchoatur in voluntate per spem et caritatem, sed in intellectu per fidem. ... Et ideo necesse est dicere, quod Angelus ante confirmationem habuit fidem et similiter homo ante peccatum. Vgl. ibid. 1, q. 94, a. 3: Ad gubernationem autem vitae propriae et aliorum non solum requiritur cognitio eorum, quae naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum, quae naturalem cognitionem excedunt, eo quod vita hominis ordinatur ad quendam finem supernaturalem; sicut nobis ad gubernationem vitae nostrae necessarium est cognoscere, quae fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum illum. Ibid. q. 95, a. 3: Dicendum quod homo in statu innocentiae aliqualiter habuit omnes virtutes. ... Dictum est enim supra (a. 1), quod talis erat rectitudo primi status, quod ratio erat Deo subiecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt quam perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis. ... Unde rectitudo primi status exigebat, ut homo aliqualiter omnes virtutes haberet.

Die Offenbarung sagt uns nicht, auf welche Geheimnisse der übernatürlichen Ordnung die den ersten Menschen von Gott zu theil gewordene Belehrung sich im einzelnen erstreckt habe. Aus der Natur der Sache läßt sich nur mit Gewißheit erschließen, daß ihnen ihre übernatürliche Bestimmung und die zur Erreichung derselben ihrerseits zu erfüllenden Bedingungen (die übernatürliche sittliche Ordnung) geoffenbart wurden. Dies konnte aber nicht geschehen, ohne daß auch Gott selbst den Gegenstand dieser Offenbarung bildete.

Der hl. Thomas vertritt ferner die Meinung, daß auch das Geheimniß der Trinität den Stammeltern geoffenbart worden sei, und zwar aus dem Grunde, weil der Glaube an dieses Geheimniß dem Glauben an die Menschwerdung des Sohnes Gottes zur Voraussetzung diene. Es sei aber aus der Heiligen Schrift mit Wahrscheinlichkeit zu erschließen, daß dem Adam das zuletzt genannte Geheimniß bekannt gewesen, nicht zwar in seiner Beziehung zur Erlösung der Menschheit von

dem (zukünftigen) Sündenfalle, sondern sofern der Menschgewordene der Vollender des (erlösten) Menschen sein sollte.

Hiernach besaßen die ersten Menschen vor allem eine zweifache Gotteserkenntniß, eine natürliche und eine übernatürliche, so zwar, daß sie die erstere nicht durch mühsame Abstraction zu erwerben brauchten, sondern mühelos im Lichte der zweiten gewannen. Ihre Vernunft erschaute auch in den geschaffenen Dingen sofort die Spiegelbilder der göttlichen Vollkommenheiten, die sie bereits im Lichte der Inspiration und des Glaubens erkannt hatte.

S. Thom., De ver. q. 18, a. 2: Ex perfectione gratiae hoc habebat homo in statu innocentiae, ut Deum cognosceret per inspirationem internam ex irradiatione divinae sapientiae, per quem modum Deum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suae menti impressa. Ita igitur in homine duplex cognitio erat: una, qua cognoscebat Deum conformiter Angelis per inspirationem internam; alia, qua cognoscebat Deum conformiter nobis per sensibiles creaturas. Differebat autem haec eius secunda cognitio a cognitione nostra, sicut differt inquisitio habentis habitum scientiae, qui ex notis considerat ea, quae quandoque noverat, ab inquisitione addiscentis, qui ex notis ad ignota nititur pervenire. Nos autem aliter Deum notum habere non possumus, nisi ex creaturis ad eius notitiam veniamus. Adam vero Deum aliter sibi notum, scilicet per illustrationem internam, ex creaturis considerabat. Ibid. a. 3: Adam in statu innocentiae per locutionem interiorem a Deo est fidem edoctus. — Vgl. ibid. 2, 2, q. 2, a. 7: Illud proprie et per se pertinet ad obiectum fidei, per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi; dicitur enim Act. 4, 12: *Non est aliud nomen sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Et ideo mysterium incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes, diversimode tamen, secundum diversitatem temporum et personarum. Nam *ante statum peccati* homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione, secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit praescius peccati futuri. Videtur autem incarnationis Christi praescius fuisse per hoc, quod dixit: *Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae*, ut habetur Gen. 2, 24. Et hoc Apostolus (Eph. 5, 32) dicit *sacramentum magnum esse in Christo et Ecclesia;* quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse. Ibid. a. 8: Mysterium incarnationis Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis. . . . Et ideo eodem modo quo mysterium incarnationis Christi ante Christum fuit explicite creditum a maioribus, implicite autem et quasi obumbrate a minoribus, ita etiam mysterium Trinitatis.

4. Ausdrücklich hat die Kirche, im Gegensatze zu der semipelagianischen Häresie, den Satz definirt, daß der Mensch auch im Stande der iustitia originalis der Beihülfe actueller Gnaden bedürftig gewesen sei, um in der empfangenen Gnade zu beharren. Die kirchliche Wissenschaft hat diesen Satz dahin erweitert, daß der Mensch im Urstande auch zu jedem einzelnen übernatürlich guten Werke des Beistandes der actuellen Gnade bedurft habe, und daß ihm diese also auch von Gott gewährt worden sei.

Conc. Araus. II, can. 19: Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permaneret, nullo modo se ipsam, creatore suo non adiuvante, servaret. Unde cum sine gratia Dei salutem non possit custodire quam accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare quod perdidit? Vgl. § 120, 2.

Aug., De corr. et gr. 11, 32: Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem, in illa quippe eum fecerat, qui fecerat rectum; dederat adiutorium, sine quo in ea non posset permanere si vellet; ut autem vellet, in eius reliquit arbitrio. Auf die Mittheilung genügender actueller Gnaden beruft sich der hl. Augustinus, wo er die Zulassung der satanischen Versuchung von seiten Gottes erklären will. Civ. XIV, 27: Cur non permitteret, ut ab illo (diabolo) primus homo, qui rectus, hoc est, bonae voluntatis creatus fuerat, tentaretur? Quandoquidem sic erat institutus, ut si de adiutorio Dei fideret bonus homo, malum angelum vinceret; si autem creatorem atque adiutorem Deum superbe sibi placendo desereret, vinceretur: meritum bonum habens in adiuta divinitus voluntate recta, malum vero in deserente Deum voluntate perversa. *S. Thom.* 2, 1, q. 109, a. 2: Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale, sed in statu naturae corruptae quantum ad duo, scilicet ut sanetur et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum. Vgl. unten § 123. *Ripalda*, De ente supernat. Append. lib. I, disp. 6, sect. 2 sqq.; disp. 7.

§ 85.

II. Die integritas naturae.

1. Die der menschlichen Natur im Urzustande verliehene Integrität (donum *integritatis* im weitern Sinne, siehe § 83, 3; iustitia originalis nach dem ältern scholastischen Sprachgebrauche) bestand einerseits in einer durch Gott gewirkten vollkommenen Unterordnung der niedern Seelenkräfte (insbesondere des sinnlichen Begehrungsvermögens) unter die Vernunft (donum *integritatis* im engern Sinne), anderseits in der übernatürlichen Gabe der leiblichen Unsterblichkeit und dem Freisein von Mühsalen und Schmerzen.

In ihren feierlichen Lehrentscheidungen hat sich die Kirche über diese urständlichen Gaben der Integrität, ebenso wie auch die Heilige Schrift, in indirecter Weise geäußert, indem sie den Mangel jener Integrität in der Nachkommenschaft Adams als eine Folge und Strafe der Sünde bezeichnet. Da sie nun weiterhin den übernatürlichen Charakter jener Gaben verschiedenen Gegensätzen gegenüber ausdrücklich vertheidigte, so hat sie die ganze hier in Rede stehende dogmatische Lehre definirt, daß die menschliche Natur vor der Sünde des Besitzes jener Vollkommenheit oder Integrität sich erfreute, und daß dieselbe ein übernatürliches göttliches Gnadengeschenk war.

Die Frage, ob die integritas naturae unmittelbar durch die urständliche heiligmachende Gnade selbst (die iust. origin. im engern Sinne) bewirkt worden

sei, oder durch eine zweite, von jener verschiedene Gnadengabe, ist von der Kirche nicht entschieden worden. Die Theologen waren hierüber stets getheilter Ansicht. Ersteres lehrte u. a. der hl. Thomas, letzteres Scotus und seine Schule, auch der hl. Bonaventura u. a. Vgl. *Bellarm.*, De gratia primi hom. 3. Schwane, Dogmengeschichte des Mittelalters S. 376 ff.

S. Thom. 1, q. 95, a. 1: Quidam dicunt, quod primus homo non fuit creatus in gratia, sed tamen postmodum gratia fuit ei collata, antequam peccasset. Plurimae autem Sanctorum auctoritates attestantur hominem in statu innocentiae gratiam habuisse. Sed quod fuerit etiam conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccl. 7, 30: *Deus fecit hominem rectum.* Erat enim haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires et animae corpus. Prima autem subiectio erat causa et secundae et tertiae. Quamdiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit (De pecc. mer. et rem. I, 16). . . . Ex quo datur intelligi, si deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima exsistentem inferiora ei subdebantur.

Man beachte die nähere Erklärung dieser thomistischen Ansicht bei *Bill.*, De gratia diss. 2, § 2, n. 4: Istud donum integritatis in Adamo oriebatur a gratia sanctificante, quia . . . quamdiu ratio superior subdebatur Deo, quae subiectio habebatur per gratiam sanctificantem, corpus perfecte subdebatur animae et appetitus sensitivus rationi; ab ea tamen gratia originali distinguebatur, quia erant diversi ordinis; integritas enim est forma perficiens naturam in ordine naturali, non elevans ipsam ad ordinem supernaturalem, nec constituens hominem filium Dei adoptivum, particpem divinae naturae et heredem regni coelestis, quae omnia praestabat gratia sanctificans.

2. Kraft der Gnade der Integrität waren die niedern Seelenkräfte der Vernunft und dem freien Willen des Menschen in vollkommenstem Gehorsam unterworfen; der Vernunft (bezw. dem freien Willen) zuvorkommende oder diese in ihrer Thätigkeit behindernde Regungen derselben fanden nicht statt; sie bethätigten sich allezeit nur auf Geheiß der Vernunft und in vollkommenster Uebereinstimmung mit den Gesetzen und Forderungen derselben, sowohl hinsichtlich des Objectes wie hinsichtlich des Maßes und der Dauer ihrer Wirksamkeit. Dies gilt insbesondere von dem niedern oder sinnlichen Strebevermögen. In diesem Sinne lehrt die Kirche, die Begierlichkeit (concupiscentia, d. i. die unordentliche, der Vernunft nicht mehr durchaus dienstbare Concupiscenz als solche) stamme aus der ersten Sünde, oder im Urstande sei der Mensch von derselben frei gewesen.

Trid. Sess. 5, can. 5: Manere autem in baptizatis *concupiscentiam* vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit; quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus non valet; quinimmo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat Ecclesiam catholicam numquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia *ex peccato est* et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, a. s. Cat. Rom. l. c. (§ 83, 3).

Aug., Civ. XIII, 13: Nam posteaquam praecepti facta transgressio est, confestim gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt (Gen. 3, 7).... Iam quippe anima libertate in perversum propria delectata et Deo dedignata servire, pristino corporis servitio destituebatur; et quia superiorem Dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat; nec omni modo habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo ipsa subdita mansisset. Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum; cum qua controversia nati sumus, trahentes originem mortis, et in membris nostris vitiataque natura contentionem eius sive victoriam de prima praevaricatione gestantes. Vgl. De pecc. mer. et rem. II, 32; De corr. et gr. 11, 29; C. Iulian. IV, 16, 82: Gratia quippe Dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat. Aehnlich *Chrys.*, Hom. in Gen. XV, 4.

S. Thom. 1, q. 95, a. 2: In nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi; unde passiones quandoque sunt in nobis praevenientes iudicium rationis et impedientes; quandoque vero ex iudicio rationes consequentes, prout sensualis appetitus aliqualiter rationi obedit. In statu vero innocentiae inferior appetitus erat rationi totaliter subiectus. Unde non erant in eo passiones animae, nisi ex rationis iudicio consequentes. De ver. q. 25, a. 7: Quod homini in primo statu collatum fuit, ut *ratio totaliter inferiores vires contineret*, et anima corpus, non fuit ex virtute principiorum naturalium, sed *ex virtute originalis iustitiae* ex divina liberalitate superadditae. C. Gent. IV, 52: Sic igitur secundum doctrinam fidei ponimus hominem a principio taliter esse institutum quod, quamdiu ratio hominis Deo esset subiecta, et inferiores vires ei sine impedimento deservirent et corpus ab eius subiectione impediri non posset per aliquod impedimentum corporale, Deo et sua gratia supplente quod ad hoc perficiendum natura minus habebat; ratione autem aversa a Deo, et inferiores vires rationi repugnarent, et corpus vitae, quae est per animam, contrarias passiones susciperet.

Näheres über das natürliche Verhältniß zwischen Vernunft und sinnlichem Begehrungsvermögen, wie es auch im gefallenen Menschen sich wiederfindet, siehe *S. Thom.* 1, q. 81, a. 3 ad 2; 2, 1, q. 77, a. 1. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 5. J. Jungmann, Das Gemüth und das Gefühlsvermögen der neuern Psychologie (2. Aufl.) S. 154 ff.; und unten § 90, 2.

3. Schon die pelagianische Häresie gab der Kirche Veranlassung, den auch in der Heiligen Schrift bestimmt ausgesprochenen Satz feierlich zu definiren, daß der Tod eine Strafe der ersten Sünde sei; daß die Menschheit dem natürlichen Gesetze des Todes nicht würde unterworfen sein, wenn der Sündenfall nicht eingetreten wäre. Hiermit war die Unsterblichkeit des Urstandes zugleich indirect als ein übernatürliches Gnadengeschenk bezeichnet; diesen Charakter derselben definirte die Kirche später direct durch Verwerfung der Lehre des Bajus und der Jansenisten.

Conc. Milev. II, can. 1: Quicumque dicit Adam primum hominem mortalem factum, ita ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturae, a. s. Conc. Araus. II, can. 1 (§ 83, 3); can. 2 (§ 88, 2). Trid. Sess. 5, can. 1. 2. Cat. Rom. l. c. (§ 83, 3). Prop. *Baii* damn. 78: Immortalitas primi hominis

non erat gratiae beneficium, sed naturalis conditio. Prop. Syn. Pistor. damn. 17 (§ 15, 3 g).

Weish. 1, 13: Deus mortem non fecit. Ebd. 2, 23: Quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ). . . . (24) Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum. Vgl. 1 Mos. 2, 17: De ligno autem scientiae boni et mali ne comedas: in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris (i. e. mortalis eris, wie Hieronymus [Q. hebr.] die Ueberſetzung des Symmachus billigend bemerkt: Quia videlicet Adam per transgressionem non erat continuo moriturus, sed certe morti obnoxius futurus. Ebenſo *Aug.*, Civ. XIII, 23, 1. Nach dem Grundtexte iſt dieſe Deutung nicht nothwendig, ſofern das von der Vulgata wörtlich überſetzte בְּיוֹם mit nachfolgendem Verbum nur die Bedeutung der unbeſtimmten Zeitpartikel „wann" oder „nachdem" beſitzt). 1 Moſ. 3, 19 beweiſt (wie der hl. Auguſtinus gegen die Einrede der Pelagianer betonte), daß an der zuvor genannten Stelle vom leiblichen Tode, nicht vom Tode der Seele (der Sünde) die Rede ſei.

Röm. 5, 12: Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo (ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι, weil) omnes peccaverunt (geſündigt haben, nämlich in Adam. Vgl. das Folgende, namentlich V. 19. Zu dem mit Sicut begonnenen Vergleiche fehlt das zweite Glied oder der Nachſatz, der, wie Origenes [Comm. in h. l.] bemerkt, etwa lauten müßte: Ita et per unum hominem iustitia introivit in hunc mundum, et per iustitiam vita, et sic in omnes homines vita pertransiit, in qua omnes vivificati sunt. Dem Gedanken nach folgen dieſe Sätze V. 15 ff.). Daß in der Sünde Adams, ſofern ſie zugleich die Sünde des ganzen Geſchlechtes war, die Urſache des auf allen Menſchen laſtenden Todesgeſetzes zu ſuchen ſei, und nicht in deren perſönlichen Sünden, zeigt der Apoſtel V. 13: Usque ad legem enim (d. i. das moſaiſche Geſetz) peccatum erat in mundo; peccatum autem non imputabatur (οὐκ ἐλλογεῖται), cum lex non esset. (Es gab kein göttliches Geſetz, welches alle perſönlichen Sünden mit dem Tode bedroht hätte.) (14) Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae (d. i. keine perſönlichen Sünden begingen, wie z. B. die Unmündigen), qui est forma futuri. Vgl. V. 15: Unius delicto multi mortui sunt. V. 17: Unius delicto mors regnavit per unum. 6, 23: Stipendia enim peccati: mors. Vgl. 8, 10. Sünde und Tod, ſo lehrt der Apoſtel Röm. 5, 12, iſt die Erbſchaft, welche das ganze Menſchengeſchlecht von Adam überkommen hat. Er gibt dafür zwei Erklärungsgründe an: Erſtens beſteht überhaupt zwiſchen Sünde und Tod in der Menſchheit ein Cauſalnexus; durch Adams Sünde, welche die erſte in dieſer Welt war, trat auch das Geſetz des Todes zuerſt in Kraft, für ihn zunächſt, dann auch für ſeine ganze Nachkommenſchaft. Daß aber zweitens die Sünde Adams für alle Menſchen das Geſetz des Todes nach ſich zog, hatte ſeinen Grund darin, daß alle Menſchen — in und mit Adam — ſündigten oder vor Gott zu Sündern gemacht worden waren. (Vgl. Simar, Theol. des hl. Paulus [2. Aufl.] S. 52 ff.) 1 Kor. 15, 21: Quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum.

Die beſtimmteſten Zeugniſſe der Tradition beginnen ſchon mit *Iust. M.*, Dial. c. Tryph. 124. *Tat.*, Or. c. Gr. 7. *Iren.*, Adv. haer. V, 23, 1: Sed quoniam Deus verax, mendax autem serpens (Gen. 3, 4), de effectu ostensum est, morte subsecuta eos, qui manducaverant. Simul enim cum esca et

mortem asciverunt, quoniam inobedientes manducabant; inobedientia autem Dei mortem infert. Propter hoc ex eo traditi sunt ei, debitores mortis effecti. Ibid. c. 19, 1 (§ 104, 1). *Tert.*, Adv. Marc. II, 9: Quod denique malum describes creatori! Si delictum hominis, non erit Dei, quod est hominis; nec idem habendus est delicti auctor, qui invenitur interdictor, immo et condemnator. Si mors malum, nec mors comminatori suo, sed contemptori faciet invidiam ut auctori; contemnendo enim eam fecit, non utique futuram, si non contempsisset. Vgl. De pat. 5; De an. 52: Porro non in mortem institutum eum probat ipsa lex (Gen. 2, 17), conditionali comminatione suspendens, et arbitrio hominis addicens mortis eventum. Denique si non deliquisset, nequaquam obiisset. *Aug.*, De Gen. ad lit. IV, 25, 36 (zuvor erwähnt der hl. Augustinus, daß einige, um das in Rede stehende Geheimniß zu erklären, behaupteten, Adam habe im Paradiese einen bereits verklärten oder vergeistigten und darum dem Tode schlechthin unzugänglichen Leib besessen; während wiederum andere die in der Heiligen Schrift so klar ausgesprochene Lehre bestritten, daß Adam vor der Sünde dem Gesetze des leiblichen Todes nicht unterworfen gewesen sei: Non eum mortem corporis peccato meruisse arbitrantur, sed mortem animae, quam fecit iniquitas [l. c. 22, 33]. Die Wahrheit liegt in der Mitte, wie Augustinus zeigt): Denique non ait Apostolus (Rom. 8, 10), corpus quidem *mortale* propter peccatum, sed corpus *mortuum* propter peccatum. Illud quippe ante peccatum et mortale secundum aliam et immortale secundum aliam causam dici poterat: id est mortale, quia poterat mori, immortale, quia poterat non mori. Aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit Deus; aliud est autem posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis; quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae; a quo ligno separatus est, cum peccasset, ut posset mori, qui nisi peccasset, posset non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio Conditoris. Enchir. 104: Quapropter etiam primum hominem Deus in ea salute, in qua conditus erat, custodire voluisset, eumque opportuno tempore post genitos filios sine interpositione mortis ad meliora perducere, ... si ad permanendum sine peccato, sicut factus erat, perpetuam voluntatem habiturum esse praescisset. Vgl. ibid. c. 25, 93; Civ. XII, 21; De corr. et gr. 8, 28.

Entsprechend der kirchlichen Lehre, daß die Seele das Lebensprincip (forma) des menschlichen Leibes sei, erklärt der hl. Thomas, wie jene Gabe der Unsterblichkeit zunächst in einer der Seele innewohnenden übernatürlichen Kraft bestanden habe. Aber auch dem Leibe des Menschen mußte die Empfänglichkeit für die Einwirkung jener Kraft in außerordentlicher Weise gewahrt werden. Dies sollte, wie der hl. Thomas nach dem Vorgange vieler Väter annimmt, durch den Genuß der Früchte des Lebensbaumes (lignum vitae, 1 Mos. 2, 9) geschehen.

S. Thom. 1, q. 97, a. 1: Non enim corpus eius erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo exsistentem, sed inerat animae vis quaedam supernaturalis divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quamdiu ipsa Deo subiecta mansisset. Quod rationabiliter factum est, quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiae, ... conveniens fuit, ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiae.

Aug., Civ. XIV, 26: Vivebat igitur homo in paradiso ... sine ulla egestate, ita semper vivere habens in potestate. Cibus aderat, ne esuriret;

potus, ne sitiret; lignum vitae, ne illum senecta dissolveret. Vgl. C. adv. Leg. et Proph. I, 15, 24. *S. Thom.* l. c. a. 4: Non tamen (lignum vitae) simpliciter immortalitatem causabat, quia neque virtus, quae inerat animae ad conservandum corpus, causabatur ex ligno vitae; neque etiam poterat immortalitatis dispositionem corpori praestare, ut numquam dissolvi posset; quod ex hoc patet, quia virtus cuiuscumque corporis est finita. Unde non poterat virtus ligni vitae ad hoc se extendere, ut daret corpori virtutem durandi tempore infinito, sed usque ad determinatum tempus. Manifestum est enim, quod quanto aliqua virtus est maior, tanto imprimit durabiliorem effectum. Unde cum virtus ligni vitae esset finita, semel sumptum praeservabat a corruptione usque ad determinatum tempus; quo finito vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno vitae. Viele Väter waren hingegen der Meinung, der Mensch würde nur einmal, vor seiner Aufnahme in den Himmel, diese Frucht genossen haben; es würde durch diesen Genuß seinem Leibe die himmlische Verklärung vermittelt worden sein. Vgl. 1 Mos. 3, 22. *Bellarm.*, De gratia primi hom. 18.

4. Mit der leiblichen Unsterblichkeit des Menschen hing die weitere Auszeichnung desselben aufs innigste zusammen, daß er keinen körperlichen Schmerzen und Mühsalen unterworfen war, theils vermöge der innern Wirksamkeit der Gabe der Integrität, theils vermöge eines besondern Schutzes der göttlichen Providenz. Auch geistige oder Gemüthsleiden konnten infolge der in allen seinen Seelenkräften herrschenden vollkommenen Ordnung, und solange er in der Liebe und Freundschaft Gottes verharrte, nicht in ihm aufsteigen.

Cat. Rom. l. c. (§ 83, 3). *Aug.*, Civ. XIV, 26: Cibus aderat ... (siehe oben n. 3). Nihil corruptionis in corpore vel ex corpore ullas molestias ullis eius sensibus ingerebat. Nullus *intrinsecus* morbus, nullus ictus metuebatur *extrinsecus*. Summa in carne sanitas, in anima tota tranquillitas. Sicut in paradiso nullus aestus aut frigus, ita in eius habitatore nulla ex cupiditate vel timore accedebat bonae voluntatis offensio. Nihil omnino triste, nihil erat inaniter laetum; gaudium verum perpetuabatur ex Deo, in quem flagrabat *caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta*. Vgl. ibid. c. 10: Quam igitur felices erant primi homines, et nullis agitabantur perturbationibus animorum, nullis corporum laedebantur incommodis: tam felix universa societas esset humana, si nec illi malum, quod etiam in posteros traiecerunt, nec quisquam ex eorum stirpe iniquitatem committeret, quae damnationem reciperet. *S. Thom.* 1, q. 97, a. 2: Passio dupliciter dicitur: uno modo proprie, et sic pati dicitur, quod a sua naturali dispositione removetur; passio enim est effectus actionis. In rebus autem naturalibus contraria agunt et patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum a sua naturali dispositione. Alio modo dicitur passio communiter secundum quamcumque mutationem, etiamsi pertineat ad perfectionem naturae, sicut intelligere, vel sentire dicitur pati quoddam. Hoc igitur secundo modo homo in statu innocentiae passibilis erat, et patiebatur et secundum animam et secundum corpus. Primo autem modo dicta passione erat impassibilis et secundum animam et secundum corpus, sicut et immortalis. Poterat enim passionem prohibere, sicut et mortem, si absque peccato perstitisset. Ibid. ad 4: Corpus hominis in statu innocentiae poterat praeservari, ne pateretur laesionem ab

aliquo duro: partim quidem per propriam rationem, per quam poterat nociva vitare, partim etiam per divinam providentiam, quae sic ipsum tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improviso, a quo laederetur.

Den Beruf zu geistiger und körperlicher Arbeit hatte Gott dem Menschen auch schon im Paradiese gegeben; diese würde jedoch hier nur den Charakter eines den Geist erquickenden Gottesdienstes an sich getragen haben; infolge der Sünde wurde sie erst für den Menschen zu einer mühevollen Pflicht und zu einem Zucht- und Strafmittel in der Hand Gottes.

1 Mos. 2, 15: Tulit ergo Dominus Deus hominem, et posuit eum in paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum. Vgl. V. 19: Adduxit ea (animantia) ad Adam, ut videret, quid vocaret ea.

Aug., De Gen. ad lit. VIII, 8, 15: Quidquid ergo deliciarum habet agricultura, tunc utique longe amplius erat, quando nihil accidebat adversi, vel terra vel coelo. Non enim erat laboris afflictio, sed exhilaratio voluntatis, cum ea, quae Deus creaverat, humani operis adiutorio laetius feraciusque provenirent, unde Creator ipse uberius laudaretur, qui animae in corpore animali constitutae rationem dedisset operandi, ac facultatem, quantum animo volenti satis esset, non quantum invitum indigentia corporis cogeret. Ibid. 10, 22: Positus est quippe homo in paradiso, ut operaretur eundem paradisum, . . . per agriculturam non laboriosam, sed deliciosam, et mentem prudentis magna atque utilia commonentem; custodiret autem eundem paradisum ipsi sibi, ne aliquid admitteret, quare inde mereretur expelli. Vgl. De Gen. c. Man. II, 11, 15. Aehnlich *S. Thom.* 1, q. 102, a. 3.

5. Vermöge der Gabe der Integrität besaß der erste Mensch auch eine seiner Würde und Bestimmung entsprechende vollkommene Erkenntniß der natürlichen Wahrheit, der theoretischen sowohl wie der praktischen (das natürliche Sittengesetz), und war dem Irrthum nicht unterworfen.

Eccli. 17, 5 ff. (§ 84, 3). Die Stelle redet ganz allgemein von jeder Art der Erkenntniß und Wissenschaft und kann darum ebensowohl von der natürlichen wie von der übernatürlichen Ordnung verstanden werden.

Aug., De lib. arb. III, 18, 52: Nam sunt re vera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas. Ex ignorantia dehonestat error, ex difficultate cruciatus affligit. Sed approbare falsa pro veris, ut erret invitus . . . non est natura instituti hominis (siehe unten § 86, 2), sed poena damnati. Vgl. Retr. I, 9, 6; Civ. XXII, 22, 1: Nam quod ad primam originem pertinet, omnem mortalium progeniem fuisse damnatam, haec ipsa vita, si vita dicenda est, tot et tantis malis plena testatur. Quid enim aliud indicat horrenda quaedam profunditas ignorantiae, ex qua omnis error exsistit, qui omnes filios Adam tenebroso quodam sinu suscipit, ut homo ab illo liberari sine labore, dolore, timore non possit? *Bonav.,* Brevil. P. II, c. 11: Duplicem etiam (Deus) superaddidit (naturae humanae) perfectionem gratiae; unam gratiae gratis datae, quae fuit scientia illuminans intellectum ad cognoscendum seipsum et Deum suum et mundum istum, qui factus fuerat propter ipsum. *S. Thom.* 1, q. 94, a. 3: Sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare, ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo

primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam, in quibus homo natus est instrui. Et haec sunt omnia illa, quae virtualiter exsistunt in primis principiis per se notis, quaecumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt. Ibid. ad 1: Primus homo habuit scientiam omnium per species a Deo infusas; nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra, sicut nec oculi, quos caeco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis, quos natura produxit. Ibid. a. 4: Haec positio (quod homo in primo statu *decipi* potuisset) non convenit integritati primi status; quia ut Augustinus dicit (Civ. XIV, 10): *in illo statu erat divitatio tranquilla peccati, qua manente nullum malum omnino esse poterat.* Manifestum est autem quod sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum eius, ut dicitur 6. Eth. 2. Unde non poterat esse quod, innocentia manente, intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut enim in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicuius, puta claritatis, non tamen aliquod malum inesse poterat; ita in intellectu poterat esse carentia notitiae alicuius, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi. — Quod etiam ex ipsa rectitudine primi status apparet, scilicet quod quamdiu anima maneret Deo subdita, tamdiu in homine inferiora superioribus subderentur, nec superiora per inferiora impedirentur. Manifestum est autem ex praemissis (q. 85, a. 6), quod intellectus circa proprium obiectum semper verus est; unde ex seipso numquam decipitur; sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia, vel aliquo huiusmodi. Vgl. De ver. q. 18, a. 6. Bezüglich der „Täuschung" Evas durch die „Schlange" (1 Mos. 3, 4 ff.; vgl. 1 Tim. 2, 14) siehe *S. Thom.* 1, q. 94, a. 4 ad 1: Illa seductio mulieris, etsi praecesserit peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internae elationis. Dicit enim Augustinus (De Gen. ad lit. XI, 30), quod *mulier verbis serpentis non crederet, nisi iam inesset menti eius amor propriae potestatis et quaedam de se superba praesumptio.* Vgl. ibid. 2, 2, q. 163, a. 1 ad 4 (unten § 87, 2).

§ 86.

Der übernatürliche Charakter der Gnaden des Urstandes. Die entgegenstehenden Irrlehren. Die Möglichkeit des status naturae purae.

1. Die bisher beschriebenen Gaben des Urstandes hat die Kirche stets als übernatürliche Gnadengeschenke Gottes (dona supernaturalia) betrachtet, d. h. als solche Vollkommenheiten, welche Gott zu dem in sich vollendeten Wesensbestande der menschlichen Natur aus freiester Liebe hinzufügte (dona *naturae superaddita*), und welche er in keiner Hinsicht dem Menschen schuldete (dona *indebita, gratuita.* Vgl. oben § 71).

Die kirchliche Lehre vom Urstande konnte, der Natur der Sache gemäß, von seiten der Häresie eine zweifache Anfechtung erfahren. Entweder wurde die Thatsächlichkeit einer übernatürlichen Gnadenausstattung des ersten Menschen schlechthin geleugnet, oder es wurde der übernatürliche Charakter der früher genannten Gaben bestritten oder doch nicht im vollen kirchlichen Sinne behauptet. Ersteres geschah von seiten der Pelagianer, mit

deren Grundanschauung die Socinianer und alle modernen Rationalisten oder Naturalisten übereinstimmen; in der zweiten Weise setzten sich die Lutheraner, Bajus, Jansenius, Hermes u. a. mit dem katholischen Dogma in Widerspruch.

Die Pelagianer behaupteten, die menschliche Natur befinde sich in den Nachkommen Adams durchaus in demselben Zustande wie in dem Stammvater vor der Sünde. Uebernatürliche Gnaden gingen durch die Sünde nicht verloren; solcher war der Mensch weder vor noch nach dem Sündenfalle bedürftig. In seinem freien Willen besitzt der Mensch die ausreichende (natürliche) Kraft und Befähigung, völlige Sündelosigkeit und sein ewiges Heil zu erlangen. Innere Gnaden wären mit der Willensfreiheit nicht vereinbar, da diese nach pelagianischer Anschauung in der völligen innern Gleichgültigkeit des Willens gegen das Gute wie gegen das Böse besteht (indifferentia *aequilibrii* oder *propensionis;* siehe oben § 81, 4), welche sofort durch solche Gnaden aufgehoben werden würde. Der Pelagianismus kennt also nur den status *naturae purae;* er vertritt (freilich nicht mit voller Consequenz) einen jede übernatürliche Ordnung ausschließenden Naturalismus. Siehe § 88. *Petav.*, De Pelag. et Semipelag. haeresi lib. un. *Tournely*, De gratia Christi q. 3. Wörter, Der Pelagianismus u. s. f. S. 213 ff. A. Stöckl, Die specul. Lehre vom Menschen u. s. f. II, 113. F. Klasen, Die innere Entwicklung des Pelagianismus. Freiburg 1882. Vgl. dazu Tüb. Quartalschr. 1885, S. 244. 531.

Luther hielt wohl daran fest, daß der erste Mensch von Gott mit Heiligkeit und Gerechtigkeit ausgestattet worden sei; er behauptete aber, diese Gabe hätte einen wesentlichen Bestandtheil der menschlichen Natur selbst gebildet (fuisse vere naturalem); sie war also nicht übernatürlich (donum naturae superadditum) im Sinne des kirchlichen Dogmas. Die Willensfreiheit sprach Luther auch dem noch nicht gefallenen Menschen ab.

Luth., Comm. in Gen. 3: Porro haec probant originalem iustitiam esse de natura hominis; ea autem per peccatum amissa, *non mansisse integra naturalia*, ut Scholastici delirant. Vgl. unten § 90, 1. *Bellarm.*, De gratia primi hom. 1. Möhler, Symbolik § 2. J. Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin (Freib. 1871) S. 7. Ueber die mehrfachen möglichen Deutungen der Lehre Luthers siehe Heinrich, Dogm. Theol. VI, 630.

Calvin lehrte, ähnlich wie die Pelagianer, die natürliche sittliche Erkenntniß und der freie Wille seien die einzigen und für sich ausreichenden Gnaden gewesen, mit welchen Gott den ersten Menschen zur Erlangung des ewigen Lebens ausstattete (*Calv.*, Inst. I, 15, 8). Mit dem Begriffe der Freiheit (als libertas a necessitate intrinseca) ist aber anderseits wieder unvereinbar die calvinische Lehre von einer absoluten göttlichen Vorherbestimmung, auf welcher auch der Sündenfall des ersten Menschen beruhte. In der That dachte Calvin die Freiheit auch nur als Gegensatz des äußern Zwanges. Siehe unten § 124, 1. Daß der leibliche Tod eine Strafe der Sünde sei, wurde sowohl von Luther als auch von Calvin und ihren Anhängern festgehalten. Vgl. § 90, 1. Möhler a. a. O. § 2. 3.

Nach Bajus ist die visio beatifica das natürliche (einzig denkbare) Endziel des Menschen. Demnach waren die Gaben des Urstandes (sowohl die iustitia originalis im engern Sinne als auch die Integrität) nicht eine aus freier Liebe der menschlichen Natur von Gott verliehene übernatürliche Gnadenausstattung (dona naturae *superaddita*, *indebita*); sie bewirkten nicht eine Erhebung der menschlichen

Natur über ihre wesentliche und nothwendige Vollkommenheit (elevatio, exaltatio *indebita*). Ohne diese Gaben würde die menschliche Natur in sich unvollständig oder wesentlich unvollkommen gewesen sein, weil die menschliche Seele ohne sie des ihr gebührenden (einzig ihrer Natur und Bestimmung entsprechenden) geistigen oder sittlich-religiösen Lebens ermangelt hätte und der Mensch schlechthin unfähig gewesen wäre, seine Bestimmung zu erfüllen und irgend welche Glückseligkeit zu erlangen. Somit war die Verleihung jener Gaben, wie durch die Idee des Menschen, so auch durch die Idee Gottes als des Heiligen und Gerechten nothwendig gefordert (dona *essentialia*, dona *debita*). Das Gegentheil zu behaupten sei pelagianisch, d. h. es beruhe auf der falschen Annahme, daß der Mensch auch ohne die Gnade Gott irgendwie gefallen, irgend welche sittliche Güte besitzen könne. Nur in Bezug auf den gefallenen Menschen könne gesagt werden, die Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche Gott ihm verleiht, sei eine Gnade und etwas Uebernatürliches (donum naturae superadditum), weil die gefallene Natur als solche ihr ursprüngliches Recht auf Unversehrtheit und Vollkommenheit eingebüßt habe. Diesem Systeme lag eine gänzliche Verkennung des wesentlichen Unterschiedes, welcher zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung obwaltet, zu Grunde. Der kirchliche Begriff der natura pura war hier vollständig beseitigt. Siehe unten n. 2.

Prop. *Baii* damn. 21. 23. 24 (§ 83, 3). Prop. 26: Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed *naturalis eius conditio*. Prop. 78 (§ 85, 3). Vgl. § 90, 1.

Jansenius theilt im wesentlichen die genannten Irrthümer des Bajus. Er gibt zu, daß man die Gaben des Urstandes wohl Gnaden nennen könne, sofern der Mensch mit allem, was er ist und besitzt, ein Werk der freien göttlichen Liebe sei. Die Gnade nennt er übernatürlich nur mit Rücksicht auf ihren unmittelbar göttlichen Ursprung (nicht als donum *indebitum*, naturae superadditum); wenn er sagt, die Wirkung der Gnade sei nicht etwas Natürliches, so versteht er das in dem Sinne, daß die Gnade nicht bezwecke, einen Bestandtheil der menschlichen Natur herzustellen, sondern gewisse Thätigkeiten dem Menschen zu verleihen.

Vgl. auch Prop. *Quesnell.* damn. 35: Gratia Adami est sequela creationis, et erat debita naturae sanae et integrae. Prop. Syn. Pistor. damn. 16: Doctrina Synodi de statu felicis innocentiae, qualem eum repraesentat in Adamo ante peccatum, complectentem non modo integritatem, sed et iustitiam interiorem cum impulsu in Deum per amorem caritatis, atque primaevam sanctitatem aliqua ratione post lapsum restitutam; quatenus complexive accepta innuit, statum illum sequelam fuisse creationis, debitum ex naturali exigentia et conditione humanae naturae, non gratuitum Dei beneficium; falsa, alias damnata in Baio et Quesnellio, erronea, favens haeresi Pelagianae.

Vgl. *Ripalda*, De ente supernat. App. adv. Baium et Baianos. *Gonet* l. c. tom. II, tr. 8, disp. 6. *Tournely*, De gratia Christi q. 3. Kleutgen, Theol. der Vorz. II, 528. J. Ernst a. a. O. S. 20. Scheeben, Dogmatik II, 252, und die dort citirte Literatur.

Hermes verleugnete gleichfalls den übernatürlichen Charakter des Urstandes durch die Behauptung, Gottes Güte und Weisheit hätte es nicht gestattet, daß der Mensch ohne die urständliche Gerechtigkeit erschaffen wurde; er verstand überdies unter letzterer nur die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft; diese gehöre zur nothwendigen oder wesentlichen Vollkommenheit der menschlichen Natur; sie könne nur insofern eine Gnade genannt werden, als der Mensch sie nicht sich selbst verdient oder erworben, sondern vom Schöpfer empfangen habe. Aehnlich faßte A. Günther den Urstand auf.

Conc. Prov. Col. P. I, c. 15: A veritate catholica illos aberrare asserimus, qui docent Dei sapientiam et bonitatem exegisse, ut homini gratiam sanctificantem, immunitatem a concupiscentia aut immortalitatem corporis conferret; vel qui asserunt immunitatem a concupiscentia necessario pertinere ad ipsius hominis ideam seu naturam; denique qui dona Adamo collata propterea solum supernaturalia vocanda esse dicunt, quod homini a Deo creante et non ab homine sibi ipsi collata sint. Vgl. § 89, 1. Kleutgen a. a. O. II, 551.

2. Wenn die früher genannten Gaben des Urstandes (§ 83, 3) zur wesentlichen Vollständigkeit oder Vollkommenheit der menschlichen Natur selbst unerläßlich gewesen wären (dona *essentialia* et *debita,* naturam constituentia), so hätte Gott allerdings dieselben dem Menschen verleihen müssen; dann wäre es mit der Weisheit und Güte Gottes unvereinbar gewesen, den Menschen im bloßen Naturzustande (in statu *naturae purae*) zu erschaffen. Die kirchliche Wissenschaft hat darum auch den Satz ausdrücklich geltend gemacht, daß es weder der Idee Gottes noch der Idee des Menschen widersprechend gewesen wäre, wenn Gott den von ihm erschaffenen Menschen in jenem Zustande (der natura pura) belassen, d. h. weder ein übernatürliches Endziel noch auch die diesem entsprechende Gnadenausstattung demselben verliehen hätte. Umgekehrt mußte diese Möglichkeit oder Denkbarkeit des status naturae purae von Bajus, Jansenius und den übrigen oben (Nr. 1) genannten Gegnern des kirchlichen Dogmas nothwendig bestritten werden.

Aug., Retr. I, 9, 6: Quam miseriam (ignorantiae et difficultatis, d. i. die unordentliche Begierlichkeit) Pelagiani nolunt ex iusta damnatione descendere, negantes originale peccatum: quamvis ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus, sed laudandus esset Deus. De lib. arb. III, 20, 56 (Es sei denkbar, daß Gott die Seelen erschaffe, behaftet mit den natürlichen Unvollkommenheiten der Unwissenheit und der Begierlichkeit, welche an der Seele Adams nach der Sünde hervortraten): Si ergo altera talis esse coepit, non solum ante peccatum, sed ante omnem vitam suam, qualis alia post vitam culpabilem facta est, non parvum bonum habet, unde Conditori suo gratias agat . . . Non enim mediocria bona sunt, non solum quod anima est, qua natura iam omne corpus praecedit, sed etiam quod facultatem habet, ut adiuvante Creatore se ipsam excolat, et pio studio possit omnes acquirere et capere virtutes, per quas et a difficultate cruciante, et ab ignorantia caecante liberetur. Quod si ita est, non erit nascentibus animis ignorantia et difficultas supplicium peccati, sed proficiendi admonitio et perfectionis exordium.

Vgl. dagegen Prop. *Baii* damn. 55: Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur.

Wenn der hl. Augustinus den Urzustand die *naturalis* institutio oder das bonum *naturae* des Menschen nannte, oder von einer natürlichen Befähigung (*naturalis* possibilitas) des ersten Menschen für das ewige Leben u. dgl. redete, so wollte er damit nicht den übernatürlichen Charakter jenes Zustandes bestreiten, sondern im Gegensatze zum Pelagianismus betonen, daß die Gnaden des Urstandes der menschlichen Natur (nicht bloß dem Stammvater für seine Person) die ihr von Gott zugedachte und ihrer von Gott gesetzten Bestimmung entsprechende Beschaffenheit verliehen,

daß also die menschliche Natur in ihrem gegenwärtigen Zustande (infolge der Sünde) nicht mehr den Absichten Gottes entspreche, vielmehr sündhaft und zerrüttet, daher der Erlösung und Gnade bedürftig sei. In diesem Sinne hat auch das kirchliche Lehramt jener augustinischen Ausdrücke sich bedient. Vgl. z. B. Ep. 21 *Coelestini I.* ad Epp. Gall. c. 4: In praevaricatione Adae omnes homines naturalem possibilitatem et innocentiam perdidisse . . . Conc. Araus. II, can. 19 (S. 381). Ibid. Epil. Vgl. Ernst a. a. O. S. 134 ff.

S. Thom., II. Sent. d. 31, q. 1, a. 2 ad 3: Poterat Deus a principio quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione suae naturae relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset, et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens, in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principiis naturae consequitur. Non tamen iste defectus in eo rationem culpae aut poenae habuisset, quia non per voluntatem iste defectus causatus fuisset. Vgl. C. Gent. IV, 52. *Ripalda* l. c. lib. 1, disp. 4 sqq.; disp. 8. *Tournely* l. c. q. 2, a. 3. Kleutgen a. a. O. S. 581.

Der kirchlichen Verwerfung ihrer Lehre durch die Bulle Pius' V. (1567) versuchten die Anhänger des Bajus in zweifacher Weise sich zu entziehen: einerseits durch eine von ihnen beliebte Interpunction des Schlußsatzes jener Bulle (das sogen. Comma Pianum); anderseits durch die Behauptung (welche auch von einzelnen katholischen Theologen aufgestellt wurde), manche der in der Bulle aufgeführten Sätze seien nicht wegen ihres doctrinellen Inhaltes, sondern wegen zu scharfer oder unpassender Beurtheilung der gegnerischen Lehre (propter acrimoniam censurae) verurtheilt. Ueber die Haltlosigkeit dieses Versuches, namentlich auch mit Bezug auf die Frage nach der Möglichkeit des status naturae purae, vgl. *Ripalda* l. c. disp. 1. *Tournely* l. c. q. 3. Linsenmann, Michael Bajus u. s. f. (Tüb. 1867) S. 52. 266. Schwane, Dogmengesch. der neuern Zeit S. 152.

Einzelne katholische Theologen der augustinischen Schule (Belleli, Berti, Noris) bestritten die Möglichkeit des status naturae purae vorzüglich auf den Grund hin, daß der Mensch ohne die Gnade unfähig sei, die ewige Seligkeit in Gott zu erlangen; es gezieme sich aber nicht für Gott, den weisen und gütigen Schöpfer und Regierer der Welt, den Menschen einer unvermeidlichen Unseligkeit zu überantworten. Sie übersahen hierbei die nothwendige Unterscheidung einer natürlichen und einer übernatürlichen Bestimmung und Glückseligkeit des Menschen; erstere würde dem Menschen im status naturae purae wohl erreichbar gewesen sein; von der letztern hätte er keine Ahnung gehabt, darum auch kein Verlangen demnach in sich getragen; und er würde daher auch durch die Vorenthaltung derselben nicht zur Unseligkeit verurtheilt gewesen sein.

Dem kirchlichen Urtheil über die Lehre des Bajus glaubten jene Theologen dadurch zu entgehen, daß sie betonten, die Gnaden des Urstandes seien nicht der menschlichen Natur als deren wesentliche Bestandtheile geschuldet gewesen, vielmehr sei der Grund ihrer Verleihung nur in Gottes Vollkommenheiten zu suchen; für diese sei es nicht geziemend gewesen, jene Gnaden dem Menschen vorzuenthalten. Sie bemerkten ferner, wenn die Kirche lehre, Gott habe den Menschen ohne jene Gnaden erschaffen können, so sei dieses Können von der potentia Dei *absoluta*, nicht aber von der potentia Dei *ordinata* zu verstehen. Mit jenem Ausdruck wollten sie dann die göttliche Allmacht abstract für sich allein gedacht, mit diesem dieselbe Allmacht in ihrer natürlichen (und untrennbaren) Verbindung mit den übrigen Vollkommenheiten Gottes bezeichnen. Es ist klar, daß die Kirche diese Unterscheidung niemals ihren lehramt-

lichen Urtheilen zu Grunde legen konnte. Die Allmacht Gottes ist von seinen übrigen Vollkommenheiten nicht verschieden; darum kann auch nichts in den Bereich derselben fallen, was mit letztern nicht vereinbar ist, und umgekehrt (vgl. § 46, 2. *S. Thom.* 1, q. 25, a. 5 ad 1: In nobis, in quibus potentia et essentia aliud est a sapientia et voluntas aliud a iustitia, potest esse aliquid in potentia, quod non potest esse in voluntate iusta vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia et essentia et voluntas et iustitia. Unde nihil potest esse in potentia divina, quod non potest esse in voluntate iusta ipsius et intellectu sapiente eius). Durch die zuerst genannte Erklärung wird aber der irrige Gedanke nicht beseitigt, daß die Gnaden des Urstandes durch die Idee Gottes und des Menschen nothwendig gefordert (dona *debita*, non gratuita) gewesen seien. Vgl. *Tournely* l. c. Kleutgen a. a. O. S. 598.

Dritte Abtheilung.

Der Sündenfall der ersten Menschen und seine Folgen. Die Erbsünde.

§ 87.

Das Wesen und die Beschaffenheit der ersten Sünde. Ihre Folgen für die Stammeltern.

1. Wie die reinen Geister, so hatte Gott auch den von ihm erschaffenen und mit dem größten Gnadenreichthum ausgestatteten Menschen einer sittlichen Prüfung unterworfen. Durch gottgefälligen Gebrauch seiner Freiheit und der empfangenen Gnaden sollte der Mensch das ihm von Gott gesetzte übernatürliche Endziel auch seinerseits erstreben und auf solche Weise zu seiner ewigen Vollendung mitwirken, sich dieselbe als Lohn verdienen. In Bezug auf jenes Endziel befand er sich also zunächst noch in dem Zustande des Hoffens, Verlangens und Strebens (in statu *viae* oder *viatoris*); die thatsächliche Erlangung desselben (comprehensio, status *comprehensionis* oder *comprehensoris*) hatte Gott an die eben genannte Bedingung der freien Selbstentscheidung des Menschen geknüpft. Im einzelnen war dem Menschen der Weg zu jenem Endziele, d. i. seine sittliche Lebensaufgabe, vorgezeichnet in dem natürlichen und übernatürlichen Sittengesetze, welches Gott ihm geoffenbart hatte (§ 84, 3; 85, 5), sowie in den Antrieben des Gewissens und der Gnade. Wie nun jenes zweifache Sittengesetz ein Ausfluß und eine Offenbarung des göttlichen Willens war, so bildete auch der Gehorsam gegen Gott das Wesen und den Inbegriff aller Pflichten des Menschen, mithin auch das Wesen der ihm auferlegten Prüfung.

Dieser Wahrheit verlieh Gott dadurch noch besonders deutlichen Ausdruck, daß er dem Menschen ein einzelnes Gebot (das Prüfungsgebot) aufs bestimmteste als seinen persönlichen Willen offenbarte und die Uebertretung desselben mit der schwersten Strafe, dem Verluste der urständlichen

Gnaden (mithin für die menschliche Natur oder das ganze Geschlecht) bedrohte, wiewohl der Gegenstand dieses Gebotes an sich durchaus geringfügig und sittlich indifferent war.

1 Mos. 2, 16: Praecepitque ei dicens: Ex omni ligno paradisi comede. (17) De ligno autem scientiae boni et mali ne comedas: in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris. Eccli. 15, 14 ff. (§ 81, 5).

Aug., De Gen. ad lit. VIII, 13, 28: Ab eo ligno, quod malum non erat, prohibitus est, ut ipsa per se praecepti conservatio bonum illi esset, et transgressio malum. Ibid. n. 29: Nec potuit melius et diligentius commendari, quantum malum sit sola inobedientia, cum ideo reus iniquitatis factus est homo, quia eam rem tetigit contra prohibitionem, quam si non prohibitus tetigisset, non utique peccasset. Ibid. n. 30: Denique a peccante nihil aliud appetitum est, nisi non esse sub dominatione Dei, quando illud admissum est, in quo ne admitteretur, sola deberet iussio dominantis attendi. Quae si sola attenderetur, quid aliud quam Dei voluntas attenderetur? quid aliud quam Dei voluntas amaretur? quid aliud quam Dei voluntas humanae voluntati praeponeretur? *Bonav.*, Brevil. P. II, c. 11: Obedientia autem mera est, quando praeceptum ex se solo obligat, non ex aliqua causa alia: et tale dicitur praeceptum disciplinae, quia per ipsum discitur, quanta sit virtus obedientiae, quae suo merito ducit ad coelum, suo autem demerito praecipitat in infernum. Non ergo datum est illud mandatum homini propter indigentiam aliquam, quam Deus haberet de humano obsequio; sed ad dandam viam merendi coronam, per meram et voluntariam obedientiam.

2. Nach dem Berichte der Heiligen Schrift (1 Mos. K. 3) und der in der Tradition demselben zur Seite stehenden Auslegung wurde der Sündenfall des Menschen herbeigeführt durch eine vom Teufel ihm bereitete Versuchung, welcher sich hierbei einer wirklichen Schlange zum Zwecke sinnfälligen Erscheinens bediente. Es wäre dem klaren Wortlaute der Heiligen Schrift sowohl als auch der beständigen Lehrüberlieferung der Kirche widersprechend, die Versuchungsgeschichte allegorisch als bloße bildliche Einkleidung einer rein innerlichen Versuchung von seiten Satans (Cajetan) oder von seiten des sinnlichen Begehrens (Philo, Clem. Alex. u. a.) zu deuten. Ueberdies konnte, vermöge der Gabe der Integrität, in dem sinnlichen Begehren des Menschen keine Versuchung sich erheben, und aus demselben Grunde vermochte auch Satan auf die niedern Seelenkräfte nicht versuchlich einzuwirken. Die von ihm ausgehende Versuchung konnte nur eine äußerliche sein.

1 Mos. 3, 1 ff. vgl. mit Weish. 2, 24 (§ 85, 3). Joh. 8, 44: Ille (diabolus) *homicida* erat ab initio. Apok. 12, 9: Et proiectus est draco ille magnus, *serpens* antiquus, qui vocatur diabolus et satanas, qui seducit universum orbem.

Iren., Adv. haer. III, 23, 1: Primum enim possessionis eius (diaboli) vas Adam factus est, quem et tenebat sub sua potestate, hoc est, praevaricationem inique inferens ei, et per occasionem (i. e. sub praetextu) immortalitatis, mortificationem faciens in eum. Etenim promittens futuros eos tamquam Deos (quod ei non est omnino possibile) mortem fecit in eis. *Tert.*, De pat. 5. *Aug.*, Civ. XIV, 11, 2: Postea vero quam superbus ille angelus, ac per hoc *invidus*, per eandem superbiam a Deo ad semetipsum conversus

quodam quasi tyrannico fastu gaudere subditis, quam esse subditus eligens, de spiritali paradiso cecidit, . . . malesuada versutia in hominis sensus serpere affectans, cui utique stanti, quoniam ipse ceciderat, *invidebat*, colubrum in paradiso corporali, . . . animal scilicet lubricum et tortuosis anfractibus mobile, operi suo congruum, per quem loqueretur, elegit; eoque per angelicam praesentiam praestantioremque naturam spiritali nequitia sibi subiecto, et *tamquam instrumento* abutens, fallacia sermocinatus est feminae.

Hiernach ist auch die Ausdrucksweise der Heiligen Schrift in Bezug auf die Schlange (1 Mos. K. 3) zu beurtheilen. Was von dem Werkzeuge Satans gesagt wird, ist in entsprechendem Sinne auf diesen selbst zu beziehen. Die Nothwendigkeit dieser Deutung ergibt sich insbesondere aus der V. 14. 15 ausgesprochenen Strafsentenz, die in ihrem zweiten Theile (V. 15) nur auf den Teufel bezogen werden kann. Vgl. *Aug.*, De Gen. ad lit. XI, 29, 36: Proinde *prudentissimus omnium bestiarum*, hoc est astutissimus, ita dictus est serpens propter astutiam diaboli, quae in illo et de illo agebat dolum, quemadmodum dicitur prudens vel astuta lingua, quam prudens vel astutus movet ad aliquid prudenter astuteque suadendum. Ibid. c. 27. 28. Von der über die Schlange ausgesprochenen Strafsentenz sagt Augustinus ebd. (c. 36, 49): Nunc ergo quod serpenti dicitur, et ad eum, qui per serpentem operatus est, utique refertur, procul dubio *figuratum* est: nam in his verbis tentator ille describitur, qualis generi humano futurus esset. Vgl. De Gen. c. Man. II, 17, 18. *S. Thom.* 2, 2, q. 165, a. 2 ad 4.

Andere Erklärer halten daran fest, daß jene Strafsentenz sich dem Wortlaute nach zunächst auf die Schlange beziehe, nicht zwar so, als ob diese selbst im eigentlichen Sinne bestraft und einem Wechsel in ihrer Natur und Lebensart unterworfen worden wäre. Alle (accidentellen) Veränderungen, welche durch das Aufhören des paradiesischen Zustandes in dem Verhältnisse des Menschen zur Natur und in dieser selbst hervortraten, gereichten dem Menschen zur Strafe, nicht der schuldlosen Natur (*Aug.*, Op. imp. c. Iul. VI, 27: Maledicta enim terra, . . . cur non attendis, quia sicut non habet culpam, sic ex illa maledictione non habet poenam; sed peccantis hominis, cum maledicitur terra, ipsa fit poena?); aber immerhin wurde auch die Natur auf solche Weise von dem göttlichen Fluche getroffen (1 Mos. 3, 17), d. i. der ursprünglichen (mittelbaren) Theilnahme an den dem Menschen verliehenen Gnaden des Urstandes beraubt. Dieser Satz findet auch auf das Naturleben der Schlange und ihr Verhältniß zum Menschen, wie es außerhalb des Paradieses sich gestaltete, Anwendung. Dieselben Erklärer fügen jedoch (im Anschluß an den hl. Augustinus und andere Väter) den Gedanken hinzu, daß jene Strafsentenz zugleich im metaphorischen Sinne auf den Teufel und sein Verhältniß zum Menschen zu beziehen sei.

Vgl. *Calmet*, Comment. in Gen. 3, 14: Patres nonnulli tenent diras illas Dei non nisi in daemonem cecidisse . . . Malumus tamen nos cum s. Chrys. et Theodor. maledicta illa Dei aeque in daemonem et serpentem, sed ratione plane diversa referre . . . Nihil tamen novi in corpore serpentis accidisse post lapsum Adae credimus . . . Sed post hominis lapsum multo duriorem vitam agunt colubri, quod hominum insectationibus pateant, quod numquam non ab obviis quibusque incommodi aliquid referant ac occidantur; latebras proinde semper quaerere, aspectum hominum fugere coacti. Haec autem typo quodam exprimebant latae in daemonem, tamquam mali auctorem potissimum, dirae. Reptat ille in ventre, quod scilicet opprobrio et confusione deprimitur, munus gerens probrosum sane et indignum tentandi ad scelera homines,

nihilque omittens, quo in illis impietatem augeat et impietatis poenam accumulet. Sub anguis idea Moyses insinuat Israëlitis hanc inflictam daemoni poenam ... Terram abrodit daemon, quod rabie adigatur et desperatione; turpissimis quibusque rebus et criminibus ab hominibus carnalibus commissis, veluti cibo alitur. Vgl. *Patrizi*, De interpret. Scr. II, 29. Reinke, Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments II, 268. P. Scholz a. a. O. II, 93.

S. Thom. 2, 2, q. 165, a. 2 ad 2: Per suggestionem interiorem immutatur a diabolo saltem hominis phantasia; sed per suggestionem exteriorem immutatur sola exterior creatura. Diabolus autem minimum potestatis habebat in hominem ante peccatum: et ideo non potuit eum interiori suggestione, sed solum exteriori tentare. So konnte auch eine wirkliche Irreleitung Evas durch die satanischen Vorspiegelungen erst von dem Momente an eintreten, wo sie, innerlich der Sünde des Stolzes verfallen, die Gabe der Integrität bereits verloren hatte. Vgl. *S. Thom.* 1, q. 94, a. 4 (§ 85, 5); 2, 2, q. 163, a. 1 ad 4: Sicut Augustinus dicit (De Gen. ad lit. XI, 30), *verbis serpentis mulier non crederet, a bona atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, nisi iam inesset menti amor ille propriae potestatis, et quaedam de se superba praesumptio.* Quod non est sic intelligendum, quasi superbia praecesserit suasionem serpentis, sed quia statim post suasionem serpentis invasit mentem eius elatio, ex qua consecutum est, ut crederet verum esse, quod daemon dicebat.

Die heiligen Väter haben, um das Geheimniß der Zulassung jener satanischen Versuchung von seiten Gottes irgendwie aufzuhellen, mancherlei Congruenzgründe entwickelt. So namentlich der hl. Irenäus (Adv. haer. III, 20) und der hl. Augustinus. Letzterer erörtert insbesondere folgende Gedanken: Gott hat dem Menschen durch jene Zulassung kein Unrecht zugefügt, da er ihn so reichlich mit Gnaden ausgestattet hatte, daß er mit der größten Leichtigkeit den Versucher hätte besiegen können (Civ. XIV, 27; siehe oben § 84, 4. De corr. et gr. 12, 35; siehe unten § 114, 4). Der letzte Grund dieser Zulassung ist ein für den Menschen unerforschliches Geheimniß des freien göttlichen Willens (De Gen. ad lit. XI, 4, 6: Si ergo quaeritur, cur Deus tentari permiserit hominem, quem tentatori consensurum esse praesciebat: altitudinem quidem consilii eius penetrare non possum, et longe supra vires meas hoc esse confiteor). So viel vermag jedoch die gläubige Vernunft aus dem ganzen Zusammenhange der Heilsgeheimnisse zu erschließen, daß Gott aus der von ihm zugelassenen Sünde des Menschen Veranlassung genommen hat, den höchsten Weltzweck, d. i. die Offenbarung seiner Vollkommenheiten, sowie anderseits auch das Heil und die Ehre des Menschen in noch höherem Maße zu verwirklichen (De corr. et gr. 10, 27: Quapropter saluberrime confitemur, quod rectissime credimus, Deum Dominumque rerum omnium, quia creavit omnia bona valde, et mala ex bonis exoritura esse praescivit, et scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere, etiam de malis bene facere, quam mala esse non sinere, sic ordinasse Angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet, quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium iustitiaeque iudicium. De Gen. ad lit. XI, 4, 6: Non mihi videtur magnae laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset bene vivere, quia nemo male vivere suaderet; cum et in natura posse, et in potestate haberet velle non consentire suadenti, adiuvante tamen illo qui superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. Civ. XIV, 27: Cum igitur huius futuri casus humani Deus non esset ignarus, cur eum non sineret invidi angeli malignitate tentari? nullo modo quidem quod vinceretur incertus;

sed nihilo minus praescius, quod ab eius semine adiuto sua gratia idem ipse diabolus fuerat sanctorum gloria maiore vincendus). Vgl. *S. Thom.* 2, 2, q. 165, a. 1. Conc. Prov. Col. P. I, c. 16: Cum Dei bonitate et iustitia non pugnare, quod bonis non debitis, eximia autem liberalitate nobis praeparatis, Adami praevaricatione nos privari permiserit, id quidem eo facilius intelligimus, cum etiam sine illis hominem condere Deus potuerit, et miseriae, quibuscum ob eandem praevaricationem nunc conflictamur, uberrima nobis, si volumus, meritorum seges exsistant. Ampliora etiam, quam Adami abstulit culpa, Christi nobis contulit redemptio; unde canit Ecclesia: ‚O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem.'

3. Ihrem Wesen und äußern Thatbestande nach betrachtet war die Sünde der Stammeltern zunächst eine Sünde des Ungehorsams gegen Gottes ausdrückliches Gebot; ihrem Zweck und Beweggrund gemäß war sie zugleich eine Sünde des Stolzes; vermöge des Gegenstandes der Uebertretung eine Sünde unordentlicher sinnlicher Lust (gula). Dazu kam noch auf seiten des Weibes der Unglaube oder doch mindestens der sündhafte Zweifel bezüglich der Absichten Gottes und der von ihm ausgesprochenen Strafandrohung, sowie die Verführung des Mannes zum Ungehorsam; auf seiten des Mannes aber die sündhafte Schwäche und Nachgiebigkeit dem Weibe gegenüber.

Als Ungehorsam wird die Sünde des Stammvaters bezeichnet Trid. Sess. 5, can. 2 (siehe § 83, 3). Denselben Sinn hat auch wohl der (ebd. can. 1. 2; Conc. Araus. II, can. 1. 2 gebrauchte) Ausdruck praevaricatio.

1 Mos. 3, 4: Dixit autem serpens ad mulierem: Nequaquam morte moriemini. (5) Scit enim Deus, quod in quocumque die comederitis ex eo (ligno), aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii scientes bonum et malum. (6) Vidit igitur mulier, quod bonum esset lignum ad vescendum et pulchrum oculis aspectuque delectabile, et tulit de fructu illius, et comedit deditque viro suo. Eccli. 10, 14: Initium superbiae hominis, apostatare a Deo, (15) quoniam ab eo, qui fecit illum, recessit cor eius, quoniam initium omnis peccati est superbia. Tob. 4, 14 (§ 76, 2). Röm. 5, 19 (§ 109, 1).

Iren., Adv. haer. III, 22, 4 (§ 88, 2 b). *Tert.*, Adv. Iud. 2: Primordialis enim lex est data Adae et Evae in paradiso, quasi matrix omnium praeceptorum Dei. Denique, si Dominum Deum suum dilexissent, contra praeceptum eius non fecissent; si proximum diligerent, id est semetipsos, persuasioni serpentis non credidissent, atque ita in semetipsos homicidium non commisissent, excidendo de immortalitate, faciendo contra Dei praeceptum; a furto quoque abstinuissent, si de fructu arboris clam non degustassent, nec a conspectu Domini Dei sui sub arbore delitescere gestissent, nec falsum asseveranti diabolo participes efficerentur, credendo ei, quod similes Dei essent futuri, atque ita nec Deum offendissent ut patrem, qui eos de limo terrae quasi ex utero matris figuraverat; si alienum non concupissent, de fructu illicito non gustassent.

Aug., Enchir. 45: Quamvis et in illo peccato uno, quod per unum hominem intravit in mundum ... possint intelligi plura peccata, si unum ipsum in sua quasi membra singula dividatur. Nam et superbia est illic, quia homo in sua potius esse quam in Dei potestate dilexit; et sacrilegium, quia Deo non credidit; et homicidium, quia se praecipitavit in mortem; et

fornicatio spiritualis, quia integritas mentis humanae serpentina suasione corrupta est; et furtum, quia cibus prohibitus usurpatus est; et avaritia, quia plus quam illi sufficere debuit, appetivit: et si quid aliud in hoc uno admisso diligenti consideratione inveniri potest. Vgl. Civ. XIV, 13, 1 (s. u.).

Der Stolz, d. i. die ungerechte Selbstüberhebung des Menschen Gott gegenüber, oder das Unterfangen, sich selbst, ohne Rücksicht auf Gottes Willen, die Grenzen des Guten und Bösen bestimmen und aus eigener Kraft seine Vollendung erringen zu wollen, bildete den Anfang und das innerste Wesen der ersten Sünde. *Aug.*, Civ. XIV, 13, 1: In occulto autem mali esse coeperunt, ut in apertam inobedientiam laberentur. Non enim ad malum opus perveniretur, nisi praecessisset mala voluntas. Porro malae voluntatis initium, quod potuit esse nisi superbia? *Initium* enim *omnis peccati superbia est* (Eccli. 10, 15). Quid est autem superbia nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim celsitudo est, deserto eo cui debet animus inhaerere principio, sibi quodam modo fieri atque esse principium. . . . Quoniam si voluntas in amore superioris immutabilis boni, a quo illustrabatur, ut videret, et accendebatur, ut amaret, stabilis permaneret, non inde ad sibi placendum averteretur, et ex hoc tenebresceret et frigesceret, ut vel illa verum crederet dixisse serpentem, vel ille Dei mandato uxoris praeponeret voluntatem, putaretque se venialiter transgressorem esse praecepti, si vitae suae sociam non desereret etiam in societate peccati.

S. Thom. 2, 2, q. 163, a. 1: Ad unum peccatum multi motus concurrere possunt, inter quos ille habet rationem primi peccati, in quo primo inordinatio invenitur. Manifestum est autem, quod primo invenitur inordinatio in motu interiori animae quam in actu exteriori corporis, quia, ut Augustinus dicit (Civ. I, 18), *non amittitur corporis sanctitas, manente animae sanctitate.* Inter motus autem interiores prius movetur appetitus in finem quam in id, quod quaeritur propter finem, et ideo ibi fuit primum peccatum hominis, ubi potuit esse primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in statu innocentiae institutus, ut nulla esset rebellio carnis ad spiritum. Unde non potuit esse prima inordinatio appetitus humani ex hoc, quod appetierit aliquod sensibile bonum, in quod carnis concupiscentia intendit praeter ordinem rationis. Relinquitur igitur, quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc, quod aliquod bonum spirituale inordinate appetiit. Non autem inordinate appetivisset, appetendo id secundum suam mensuram ex divina regula praestitutam. Unde relinquitur, quod primum peccatum hominis fuit in hoc, quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram, quod pertinet ad superbiam. Ibid. a. 2: Duplex est similitudo. Una omnimodae aequiparantiae: et hanc similitudinem ad Deum primi parentes non appetierunt, quia talis similitudo ad Deum non cadit in apprehensione, praecipue sapientis (vgl. oben § 76, 2). Alia autem est similitudo imitationis, qualis possibilis est creaturae ad Deum, in quantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundum suum modum. . . . Et ideo cum uterque (scilicet diabolus et primus homo) inordinate divinam similitudinem appetierit, neuter eorum peccavit appetendo similitudinem naturae. Sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali, sicut serpens ei suggessit, ut scilicet per virtutem propriae naturae determinaret sibi, quid esset bonum et quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum praecognosceret, quid sibi boni vel mali esset futurum; et secun-

dario peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi; ut scilicet virtute propriae naturae operaretur ad beatitudinem consequendam.

Sowohl aus der Geschichte der satanischen Versuchung (1 Mos. K. 3) als auch aus einer Aeußerung des Apostels (1 Tim. 2, 12: Docere autem mulieri non permitto, neque dominari in virum: sed esse in silentio. Ebd. V. 13: Adam enim primus formatus est, deinde Heva; 14: et Adam *non est seductus* — οὐκ ἠπατήθη —; mulier autem seducta in praevaricatione fuit) ergibt sich, daß nur Eva durch die Vorspiegelungen Satans in selbstverschuldeten Irrthum und ungläubigen Zweifel verstrickt wurde, nicht aber Adam.

Aug., Civ. XIV, 13, 1 (siehe oben); ibid. c. 11, 2: Non enim frustra dixit Apostolus, *Sed et Adam non est seductus, mulier autem seducta est:* nisi quia illa, quod ei serpens locutus est, tamquam verum esset, accepit, ille autem ab unico noluit consortio dirimi nec in communione peccati, nec ideo minus reus, sed sciens prudensque peccavit. Unde et Apostolus non ait, Non peccavit: sed *Non est seductus.* . . . Eos autem seductos intelligi voluit, qui id quod faciunt, non putant esse peccatum; ille autem scivit. De Gen. ad lit. XI, 42, 60: Hanc autem proprie seductionem appellavit Apostolus, qua id quod suadebatur, cum falsum esset, verum putatum est, id est quod Deus ideo lignum illud tangere prohibuerit, quod sciebat eos, si tetigissent, velut deos futuros, tamquam eis divinitatem invideret, qui eos homines fecerat. Desgleichen *S. Thom.* 2, 2, q. 163, a. 4. Vgl. oben § 87, 2.

Nach dem Vorgange der meisten heiligen Väter lehrt auch der hl. Thomas, der „Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen" (1 Mos. 2, 9; 3, 1. 11) sei in der Heiligen Schrift mit diesem Namen benannt mit Rücksicht auf die Folgen, welche der Ungehorsam in Bezug auf denselben für den Menschen nach sich zog (denominatio ab eventu). Vgl. *S. Thom.* 1, q. 102, a. 1 ad 4: Lignum scientiae boni et mali materialis arbor fuit, sic nominata propter eventum futurum: quia post eius esum homo per experimentum poenae didicit, quid interesset inter obedientiae bonum et inobedientiae malum. Ganz gleichlautend *Aug.*, De Gen. ad lit. VIII, 6, 12; Civ. XIV, 17. Andere Auffassungen siehe bei *Bellarm.*, De gratia primi hom. 17.

4. Die Sünde der Stammeltern war eine Todsünde der schwersten Art. Alle zu dem Wesen einer solchen gehörenden objectiven und subjectiven Momente waren hier unbestreitbar gegeben. Daß es sich bei dem übertretenen Verbote um eine objectiv schwere Verbindlichkeit handelte (materia *gravis ex circumstantiis*), ergibt sich aus der feierlichen und directen Promulgation desselben von seiten Gottes, aus der beigefügten Strafandrohung und aus den Folgen der Uebertretung für das ganze Menschengeschlecht. Ferner stellte auch das innere Motiv, aus welchem der äußere Ungehorsam entsprang, an sich schon eine der Art nach schwere Sünde dar (superbia perfecta), und die Sünde wurde von dem Menschen mit vollkommenster Freiheit begangen, trotz der klarsten Erkenntniß ihres Wesens, trotz der größten, die Selbstentscheidung für Gott im höchsten Maße erleichternden Gnadenfülle, trotz der Geringfügigkeit des geforderten äußern Opfers.

Aug., Civ. XIV, 12: Hoc itaque de uno cibi genere non edendo, ubi aliorum tanta copia subiacebat, tam leve praeceptum ad observandum, tam

breve ad memoria retinendum, ubi praesertim nondum voluntati cupiditas resistebat, quod de poena transgressionis postea subsecutum est, tanto maiore iniustitia violatum est, quanto faciliore posset observantia custodiri. Op. imp. c. Iul. VI, 27: Ego autem maximum illud peccatum fuisse poenae ipsius granditate demonstro; non enim est maior, quam ut de paradiso proiiceretur et a ligno vitae separaretur, ne viveret in aeternum; additis etiam huius angoribus vitae, ut dies eius et in laboribus gemerent et sicut umbra transirent. Enimvero haereditaria ipsa generis humani, ab infantibus usque ad senes, calamitas testis est; quae miseriae non haberent conditionem supplicii, nisi traherentur contagione peccati.

S. Thom. 2, 2, q. 163, a. 3: Peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis humanis secundum speciem peccati. Etsi enim superbia secundum suum genus habeat quandam excellentiam inter alia peccata; maior tamen est superbia, qua quis Deum negat vel blasphemat, quam superbia, qua quis inordinate divinam similitudinem appetit; qualis fuit superbia primorum parentum. Sed secundum conditionem personarum peccantium, peccatum illud habuit maximam gravitatem propter perfectionem status ipsorum. Et ideo dicendum est, quod illud peccatum fuit quidem secundum quid gravissimum, non tamen simpliciter.

5. Infolge der Sünde verloren die Stammeltern (zunächſt für ihre Perſon) die übernatürlichen Gaben der urſtändlichen Heiligkeit, Gerechtigkeit und Integrität. Der Gnade beraubt und mit der Schuld der Sünde belaſtet (reatus *culpae*), waren ſie nun ein Gegenſtand des göttlichen Zornes oder Mißfallens (reatus *poenae aeternae*); ſie waren unfähig, ihre übernatürliche Beſtimmung zu erreichen, und vermöge der Sünde und des Todes der Herrſchaft Satans verfallen. Zu der innern Qual des böſen Gewiſſens und der unordentlichen Begierlichkeit kamen noch mancherlei äußere zeitliche Strafen hinzu, welche ebenſo wie das Geſetz des Todes mit dem Verluſte der Integrität in innerem Zuſammenhange ſtanden; ſo insbeſondere die körperlichen Mühſale und Leiden, die Veränderungen, welche die Stellung des Menſchen zu der ihn umgebenden Natur und das wechſelſeitige Verhältniß von Mann und Weib erlitt (poena *temporalis*).

Conc. Milev. II, can. 1. Conc. Araus. II, can. 1. 2. Trid. Sess. 5, can. 1. 2. Prop. Syn. Pistor. damn. 17 (§ 85, 3).

1 Moſ. 3, 16: Mulieri quoque dixit: Multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos: in dolore paries filios et sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui. (17) Adae vero dixit: Quia audisti vocem uxoris tuae et comedisti de ligno, ex quo praeceperam tibi, ne comederes, maledicta terra in opere tuo: in laboribus comedes ex ea cunctis diebus vitae tuae. (18) Spinas et tribulos germinabit tibi et comedes herbam terrae. (19) In sudore vultus tui vesceris pane, donec revertaris in terram, de qua sumptus es: quia pulvis es et in pulverem reverteris. Vgl. die § 85, 2. 3. 4; 87, 2 angeführten Ausſprüche der Heiligen Schrift und der Tradition.

Der hl. Thomas macht darauf aufmerkſam, daß die weſentliche und directe Beſtrafung der Stammeltern in der Hinwegnahme der *iustitia* originalis im engern Sinne (der heiligmachenden Gnade) beſtand; der Verluſt der Integrität, d. h. die unordentliche Begierlichkeit, der Tod und die ſonſtigen Mängel und Ge-

brechen der menschlichen Natur, waren eine Folge jener Entziehung. Daher gehe jener Theil der Strafe zugleich mit der Sünde in durchaus gleichem Maße auf alle Nachkommen Adams über, während in Bezug auf das andere Moment vermöge der Anordnung oder Zulassung der göttlichen Providenz mannigfache Gradunterschiede hervortreten. Vgl. *S. Thom.* 2, 2, q. 164, a. 1 ad 4.

Vgl. auch zu 1 Mos. 3, 16 ff. ibid. a. 2 ad 1: In statu innocentiae fuisset partus absque dolore. . . . Subiectio autem mulieris ad virum intelligenda est in poenam mulieris esse inducta, non quantum ad regimen (quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset et eius gubernator exstitisset), sed prout mulier contra propriam voluntatem nunc necesse habet viri voluntate parere. Spinas autem et tribulos terra germinasset, si homo non peccasset, in cibum animalium, non autem in hominis poenam, quia scilicet propter eorum exortum nullus labor aut punitio homini operanti in terra accideret. Ibid. ad 3: Similiter etiam oportet, ut quicumque terram operatur, in sudore vultus comedat panem; et ipsi, qui per se agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur: *Homo* enim *nascitur ad laborem*, ut dicitur Iob 5, 7; et sic panem ab aliis in sudore vultus elaboratum manducant. Vgl. *Aug.*, De Gen. ad lit. III, 18, 28; XI, 31 sqq. *Bellarm.*, De amissione gr. et statu pecc. III, 11.

Zu 1 Mos. 3, 22: Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum etc., vgl. *Aug.* l. c. XI, 39, 53: Verba enim sunt haec Dei, non tam huic insultantis quam ceteros, ne ita superbiant, deterrentis, propter quos ista conscripta sunt. . . . Quid aliud intelligendum nisi exemplum timoris incutiendi esse propositum, quod non solum non fuerit factus, qualis fieri voluit, sed nec illud, quod factus fuerat, conservavit? Auch der weitere Zusatz über den Genuß des lignum vitae ist im ironischen Sinne aufzufassen. Eine andere Deutung siehe bei *Aug.* l. c. c. 40, 54 und im Anschlusse daran bei *S. Thom.* l. c. a. 2 ad 6: Homo si post peccatum de ligno vitae comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset, sed beneficio illius cibi potuisset vitam magis prolongare. Unde quod dicitur: *Et vivat in aeternum*, sumitur ibi aeternum pro diuturno. Hoc autem non expediebat homini, ut in miseria huius vitae diutius permaneret.

Es ist ein durch die älteste Tradition bezeugter kirchlicher Glaube (sent. fidei proxima), daß die Stammeltern durch sofortige Buße die Gnade wiedererlangt haben und der himmlischen Seligkeit sich erfreuen.

Iren., Adv. haer. III, 23, 5: Ab altero enim seductus (Adam) sub occasione immortalitatis statim timore corripitur et absconditur: non quasi possit effugere Deum, sed confusus, quoniam transgressus praeceptum eius indignus est venire in conspectum et colloquium Dei. *Timor* autem *Domini initium intelligentiae;* intellectus vero transgressionis fecit poenitentiam; poenitentibus autem largitur benignitatem suam Deus. *Tert.*, De poen. 12: Peccator enim omnium notarum cum sim, nec ulli rei nisi poenitentiae natus, non facile possum super illa tacere, quam ipse quoque et stirpis humanae et offensae in Dominum princeps Adam, exomologesi restitutus in paradisum suum, non tacet. Adv. Marc. II, 25: Interrogabat Deus (Gen. 3, 9), quasi incertus, ut et hic liberi arbitrii probans hominem in causa aut negationis aut confessionis daret ei locum sponte confitendi delictum et hoc nomine relevandi. . . . Ideoque nec maledixit ipsum Adam et Evam, ut restitutionis candidatos, ut confessione relevatos. *Greg. Naz.*, Or. 31. *Greg. M.*, Ep. VI, 31. *Aug.*, Ep. 164 (al. 99), 3. 6: Et de illo quidem primo homine patre generis humani,

quod eum inde (ex inferno) solverit (Christus, bei seiner Höllenfahrt), Ecclesia fere tota consentit; quod eam non inaniter credidisse credendum est, undecumque hoc traditum sit, etiamsi canonicarum Scripturarum hinc expressa non proferatur auctoritas. Quamquam illud, quod in libro Sapientiae (10, 1) scriptum est: *Haec illum, qui primus factus est, patrem orbis terrarum, cum solus esset creatus, custodivit et eduxit illum a delicto suo et dedit ei virtutem continendi omnia*, magis pro hac sententia quam pro ullo alio intellectu facere videatur. Das kirchliche Fest (24. December). Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 12.

§ 88.

Die Folgen der ersten Sünde für das adamitische Geschlecht. Der status naturae lapsae.

A. Die Erbsünde.

1. Gleichwie die übernatürlichen Gaben des Urstandes den Stammeltern nicht bloß für ihre Person, sondern in ihnen zugleich der menschlichen Natur oder dem ganzen Menschengeschlechte, das von ihnen abstammen würde, verliehen waren: so wurde auch in ihnen die menschliche Natur oder das ganze adamitische Geschlecht von den Folgen des Sündenfalles betroffen. An die Stelle des Urstandes mit seinen Gnaden (status *iustitiae originalis*) trat nun der Stand der gefallenen Natur (status *naturae lapsae;* siehe oben § 83, 2), und zwar so, daß sowohl die Sünde der Stammeltern als auch die damit (zunächst in ihrer Person) verknüpften Wirkungen und Strafen (§ 87) auf alle ihre Nachkommen als solche übergehen oder diesen von Natur anhaften.

S. Thom. 2, 1, q. 81, a. 2: Iustitia originalis . . . erat quoddam donum gratiae toti humanae naturae divinitus collatum in primo parente, quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde, sicut illa originalis iustitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita.

Es handelt sich hierbei um ein Geheimniß der übernatürlichen göttlichen Weltordnung, welches die menschliche Vernunft weder aus sich zu finden oder zu begreifen, noch auch mit ihren Beweismitteln (im strengen Sinne) zu begründen vermag. Die Kirche hat die Wahrheit jenes Glaubenssatzes gegen die naturalistische Irrlehre der Pelagianer, Zwingli's u. a. durch feierliche Definitionen in Schutz genommen, anderseits den Sinn desselben oder die thatsächliche Beschaffenheit der gefallenen Natur im Gegensatze zu den irrigen Auffassungen der Reformatoren, des Bajus, Jansenius u. a. theils direct theils indirect erklärt.

2. Durch den ersten Sündenfall wurde die ganze menschliche Natur in die gleiche Sünde verstrickt, so daß alle Menschen, welche durch natürliche Abstammung in das adamitische Geschlecht eintreten, zugleich mit der menschlichen Natur auch die Sünde Adams überkommen. Daher der Name Erbsünde

oder peccatum *originale*. In der Heiligen Schrift ist dieser Glaubenssatz deutlich ausgesprochen. Die Kirche hat denselben von Anfang an sowohl in ihrer Lehre wie auch durch den Gebrauch der Kindertaufe ausdrücklich bekannt; sie hat in diesem Glaubenssatze stets eine der Grundvoraussetzungen der ganzen christlichen Heilslehre erschaut und ihn gegen die Angriffe und Entstellungen der Häresie sorgsam vertheidigt.

a) Die Pelagianer leugneten entschieden die Existenz einer Erbsünde. Die menschliche Natur befindet sich vor wie nach der Sünde in durchaus gleichem Zustande (§ 86, 1); nur das böse Beispiel Adams steht dessen Nachkommen vor Augen, und daraus allein ist die allgemeine Sündhaftigkeit zu erklären. Von einer Vererbung der Sünde kann überhaupt nicht die Rede sein; eine solche ist unmöglich, da ja (nach pelagianischer Auffassung) die Sünde nur in einem vorübergehenden Act des freien Willens besteht, dessen Folgen (die vor Gott verwirkte Sündenschuld) sofort durch Reue und Buße wieder beseitigt werden können. Wie es keinen durch Gottes Gnade gewirkten (übernatürlichen) Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit im Menschen geben kann, so tritt auch infolge der Sünde kein demselben entgegengesetzter Zustand der Sünde ein. Die menschliche Natur kann sich darum nicht in einem Gott mißfälligen sittlichen Zustande infolge der Sünde Adams befinden. Daher sind auch die Unmündigen der Taufe nicht bedürftig, um zum „ewigen Leben" zu gelangen; sie vermittelt ihnen nur die Theilnahme am „Himmelreiche" (regnum coelorum? Siehe unten § 147, 6).

Vgl. dagegen die Entscheidungen der Conc. Milev. II und Carth. (418), welche von den Päpsten Innocenz I. und Zosimus approbirt und für die ganze Kirche publicirt wurden. Can. 1 (§ 85, 3); can. 2: Item placuit, ut quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro expietur, unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera, sed falsa intelligatur, a. s., quoniam non aliter intelligendum est, quod ait Apostolus: *Per unum hominem* . . . (Rom. 5, 12), nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in peccatorum remissionem veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione traxerunt. Conc. Ephes. can. 1. 4. Conc. Araus. II, can. 1 (§ 83, 3); can. 2: Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et eius propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, iniustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti: *Per unum hominem* . . . (Rom. 5, 12).

Der Irrthum Abälards erhellt aus dessen c. 9 ab *Innoc. II. damn.:* Quod non contraximus culpam ex Adam, sed poenam tantum. Vgl. Schwane a. a. O. S. 304.

Die Reformatoren bestritten die Existenz der Erbsünde keineswegs; sie traten jedoch in der Bestimmung ihres Wesens und ihrer Wirkungen in schroffen Gegensatz zur Kirche (siehe unten § 89. 90). Nur Zwingli leugnete die Wirklichkeit einer sich vererbenden Sünde, indem er lehrte, die sogen. Erbsünde sei nichts anderes als der dem Menschen natürliche Hang zum Sündigen oder die Eigenliebe. Vgl. Möhler, Symbolik § 9. Ueber die Lehre des Bajus und Jansenius siehe unten § 89, 1.

Trid. Sess. 5, can. 1. 2 (§ 83, 3); can. 3: Si quis hoc Adae peccatum, quod *origine unum* est, et *propagatione*, non imitatione, *transfusum omnibus inest unicuique proprium* vel per humanae naturae vires vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius Mediatoris Domini nostri Iesu Christi ... a. s. Can. 4 ſtimmt faſt wörtlich überein mit Conc. Milev. can. 2 (ſiehe oben). Sess. 6, c. 1: Primum declarat s. Synodus ad iustificationis doctrinam probe et sincere intelligendam, oportere, ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod cum *omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent*, facti immundi, et ut Apostolus inquit, *natura filii irae*, quemadmodum in decreto de peccato originali exposuit, usque adeo *servi erant peccati*, et sub *potestate diaboli ac mortis*, ut non modo gentes per vim naturae, sed ne Iudaei quidem per ipsam etiam litteram legis Moysi, inde liberari aut surgere possent; tametsi in eis *liberum arbitrium minime exstinctum* esset, *viribus* licet *attenuatum* et *inclinatum*.

b) Job 14, 4: Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu, qui solus es? (Daß es ſich hier um eine geiſtige Reinigung handle, iſt offenbar. Auf die Erbſünde wird die Stelle daher auch von vielen Vätern bezogen. Deutlicher iſt ſie nach der Septuaginta: Τίς γὰρ καθαρός ἐστιν ἀπὸ ῥύπου; ἀλλ' οὐδείς, ἐὰν καὶ μία ἡμέρα ὁ βίος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς. Vgl. dieſelbe Ueberſetzung bei *Hier.*, In Ion. 3, 5.) Pſ. 50, 7: Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea (der hl. Hieronymus überſ. nach dem Hebr.: In *iniquitate* et *peccato*). Joh. 3, 5: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. ... (6) Quod natum est ex carne, caro est, et quod natum est ex spiritu, spiritus est. Röm. 5, 12 ff. (§ 85, 3). Eph. 2, 3: Et eramus natura filii irae, sicut et ceteri. Vgl. *S. Thom.*, C. Gent. IV, 50.

Den Traditionsbeweis für das Dogma von der Erbſünde hat ſchon der hl. Auguſtinus (C. Iul. I, 3—6) in eingehendſter Weiſe (auch aus manchen ſeitdem verloren gegangenen patriſtiſchen Schriften) geführt. Er weiſt auch hin auf die fundamentale Bedeutung dieſes Glaubensſatzes (l. c. I, 2, 4: Hoc enim qui negat, ipsa christianae fidei subvertere firmamenta conatur) ſowie auf die allgemeine und beſtändige Uebereinſtimmung, welche bis zum Auftauchen des Pelagianismus bei allen Chriſten (auch den von der Kirche getrennten) in dieſem Punkte geherrſcht habe (ibid. c. 3, 8: Una est enim omnium catholica fides, qui per unum hominem peccatum intrasse in mundum, in quo omnes peccaverunt, uno corde credunt, ore uno fatentur et vestras novitias praesumptiones catholica antiquitate subvertunt. De pecc. mer. et rem. III, 6, 12: Non memini me aliud audivisse a Christianis, qui utrumque accipiunt Testamentum, non solum in catholica Ecclesia, verum etiam in qualibet haeresi vel schismate constitutis; non memini me aliud legisse apud eos, quos de his rebus aliquid scribentes legere potui, qui Scripturas canonicas sequerentur, vel sequi se crederent credive voluissent).

Iust. M., Dial. c. Tryph. 88: „Chriſtus kam zu dem Täufer Johannes, nicht weil er für ſich der Taufe bedurft hätte, wie er ja auch nicht aus dieſem Grunde geboren wurde und litt und ſtarb, ſondern des menſchlichen Geſchlechtes wegen, das durch Adam in den Tod und in die Täuſchung und Verführung der Schlange verſtrickt worden war." Derſelbe weiſt auch darauf hin, wie der Urſprung der Sünde und die Wiederbringung des Heiles in Chriſto einander ähnlich ſind vermöge der Mitwirkung, welche bei beiden Geheimniſſen einer unverſehrten

Jungfrau, Eva und Maria, zukam. Ibid. 100: „Wir wissen, daß Gottes Sohn ... Mensch geworden im Schoße der Jungfrau, damit auf demselben Wege, auf welchem von der Schlange her die Sünde den Anfang genommen, auch die Erlösung von der Sünde käme. Denn als unversehrte Jungfrau hat Eva dem Worte der Schlange gelauscht und infolgedessen Sünde und Tod geboren; gläubig hingegen und freudig hat Maria die Jungfrau, als der Engel Gabriel ihr die frohe Botschaft brachte, ... geantwortet: Mir geschehe nach deinem Worte." In ähnlicher Form bezeugen das Dogma *Iren.*, Adv. haer. III, 22, 4: Consequenter autem et Maria virgo obediens invenitur, dicens: *Ecce ancilla tua, Domine, fiat mihi secundum verbum tuum* (Luc. 1, 38). Eva vero inobediens: non obedivit enim, cum adhuc esset virgo. Quemadmodum illa virum quidem habens Adam, virgo tamen adhuc exsistens, ... inobediens facta, et sibi et universo generi humano causa facta est mortis: sic et Maria habens praedestinatum virum, et tamen virgo obediens et sibi et universo generi humano causa facta est salutis. Aehnlich V, 19, 1; *Tert.*, De carne Chr. 17, und dann sehr oft bei den nachfolgenden Vätern (Cyr. v. Jer., Hieron., August. u. a. Vgl. § 104, 1 c).

Den persönlichen Sünden, lehrt Tertullian, geht in allen Menschen die von Adam vermöge des natürlichen geschlechtlichen Zusammenhanges mit demselben überkommene Sündhaftigkeit voraus, welche nur durch Christi Gnade getilgt werden kann (De an. 40: Ita omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur; tamdiu immunda, quamdiu recenseatur; peccatrix autem, quia immunda recipiens ignominiam ex carnis societate. Ibid. c. 41: Malum igitur animae, praeter quod ex obventu spiritus nequam superstruitur, ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo). Origenes spricht bereits den speculativen Gedanken aus, daß das ganze Menschengeschlecht in Adam als dem Stammvater gleichsam beschlossen gewesen sei, oder daß er als Haupt und Repräsentant des ganzen Geschlechtes bei seiner freien Selbstentscheidung vor Gott gegolten habe; daß darum seine Sünde zugleich die Sünde aller seiner Nachkommen war und zugleich mit ihren Folgen auf das ganze Geschlecht übergehe. Vgl. Comm. in Ep. ad Rom. V, 1: Omnes homines, qui in hoc mundo nascuntur et nati sunt, in lumbis erant Adae, cum adhuc esset in paradiso; et omnes homines cum ipso vel in ipso expulsi sunt de paradiso, cum ipse inde depulsus est; et per ipsum mors, quae ei ex praevaricatione venerat, consequenter et in eos pertransiit, qui in lumbis eius habebantur. Ibid. n. 9: Denique et in lege pro parvulo, qui natus fuerit, iubetur offerri hostia, par turturum aut duo pulli columbini, ex quibus unus pro peccato et alius in holocautomate. Pro quo peccato offertur hic pullus unus? Numquid nuper editus parvulus peccare iam potuit? Et tamen habet peccatum, pro quo hostia iubetur offerri, a quo mundus negatur quis esse, nec si unius diei fuerit vita eius (Iob 14, 4). De hoc ergo etiam David dixisse credendus est illud, quod supra memoravimus (Ps. 50, 7). ... Pro hoc et Ecclesia ab Apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare.

Mit der größten Entschiedenheit tritt die unter dem Vorsitze des hl. Cyprian (im Jahre 252) zu Karthago abgehaltene Synode für den Gebrauch der Kindertaufe ein. Es sei weder nothwendig noch angemessen, die Taufe bis zum achten Tage nach der Geburt aufzuschieben (wie der Bischof Fidus meinte). Wenn selbst den größten Sündern, sobald sie zum christlichen Glauben sich bekehren, die Taufe nicht versagt werde, so liege um so weniger ein Grund vor, dieselbe den Unmündigen vorzuenthalten, die nur erst mit der von Adam überkommenen Sünde und noch nicht mit persönlichen Sünden behaftet seien. Vgl. *Cypr.*, Ep. 64 (al. 59), n. 5: Recens natus (infans)

nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit; qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non propria, sed aliena peccata. Durchweg heben die heiligen Väter hervor, daß sowohl die Sünde Adams als auch die Folgen derselben durch die natürliche Abstammung auf alle Menschen übergehen (*Athan.*, C. Arian. I, 51; Expos. in Ps. 50. *Greg. Naz.*, Or. 38, 4; 39, 16. *Greg. Nyss.*, Or. cat. 6 u. a. Vgl. *Bellarm.*, De amiss. gr. et statu pecc. IV, 5. *Tournely*, De peccatis P. II, c. 1, a. 1. Schwane, Dogmengesch. der patrist. Zeit S. 562 ff.). So auch *Ambr.*, Apol. David altera 8, 41: Factus est igitur ille (Adam) sibi nudus, posteaquam factus est reus culpae. In illo nudata est omnis humana conditio, per successionem naturae, non solum culpae, sed etiam aerumnae obnoxia. Comm. in Luc. VII, 15, 234: Fuit Adam et *in illo fuimus omnes*. Periit Adam, et in illo omnes perierunt.

c) Den Pelagianern gegenüber vertheidigten und erklärten das Dogma insbesondere der hl. Hieronymus (Dial. c. Pelag.) und der hl. Augustinus (De pecc. mer. et rem. II, 3; De spir. et lit.; De nat. et gr.; De gr. Chr. et de pecc. orig.; C. duas ep. Pelagianor.; C. Iulian. Pelag. II, 6 u. a.). Letzterer betont nachdrücklich, daß die Erbsünde nicht bloß den Charakter einer Strafe an sich trage oder einer fremden, bloß äußerlich zugerechneten Schuld; sie ist vielmehr Strafe und Sünde zugleich; nicht eine actuelle, sondern eine habituelle Sünde. Als Sünde hat sie ihren Ursprung in dem freien Willen des Stammvaters; sie wohnt aber auch jedem seiner Nachkommen kraft der natürlichen Abstammung als dessen eigene Sünde inne (De nupt. et concup. II, 26, 43: Voluntarium peccatum hominis primi, originalis est causa peccati. Retr. I, 15, 6: Ex illius origine rei tenentur [parvuli], qui voluntate peccavit, quando libero et ad faciendum et ad non faciendum motu animi non carebat, eique ab opere malo abstinendi summa potestas erat. Op. imperf. c. Iul. I, 47: Proinde originale peccatum nec ad illud [genus] pertinet, quod primo loco posuimus, ubi est voluntas malum operandi, unde liberum est abstinere [d. i. die actuelle persönliche Sünde]; alioquin non esset in parvulis, qui nondum voluntatis utuntur arbitrio; nec ad illud quod secundo commemoravimus [die Sündenstrafe]; de peccato enim nunc agimus, non de poena, quae non est peccatum, quamvis peccati merito subsequatur: quam quidem patiuntur et parvuli, quia inest eis corpus mortuum propter peccatum [Rom. 8, 10]; non tamen mors corporis ipsa peccatum est vel corporales quicumque cruciatus. Sed pertinet originale peccatum ad hoc genus tertium, ubi *sic peccatum est, ut ipsum sit et poena peccati;* quod *inest* quidem nascentibus, sed in eis crescentibus incipit apparere, quando est insipientibus necessaria sapientia, et mala concupiscentibus continentia: origo tamen etiam huius peccati descendit a voluntate peccantis. *Fuit enim Adam* etc. Vgl. *Ambr.* l. c.). Die unordentliche Begierlichkeit ist eine Folge oder Strafe der ersten Sünde und darum allerdings ein Uebel; aber an sich ist sie nicht Sünde, und darum besteht auch in ihr nicht das Wesen der Erbsünde. Sie wird nur darum (uneigentlich) Sünde genannt, weil sie durch ihre Reize zu einer Ursache der Sünde wird, und weil sie in der Sünde (Adams) ihren Ursprung besitzt. In letzterer Beziehung verliert sie den Charakter der Sünde in den Nachkommen Adams durch die Gnade der Wiedergeburt, insofern diese die sich vererbende Sündenschuld tilgt, aus welcher die Begierlichkeit als Folge und Strafe in Adam entsprungen war (Op. imp. c. Iul. I, 71: Quid litigas de concupiscentia litigante, hoc est, de lege in membris repugnante legi mentis?

Lex peccati dicitur, quia suadet peccata, atque ut ita dixerim, iubet; et si ei mente serviatur, sine excusatione peccatur. Peccatum dicitur, quia peccato facta est, appetitque peccare. Reatus eius regeneratione solutus est, conflictus eius ad agonem relictus est. Malum est, clarum est. Vgl. C. Iul. II, 9, 32). Zur Erklärung des Geheimnisses der Erbsünde beruft sich der heilige Augustinus sehr oft auf den Satz des hl. Ambrosius (siehe oben), daß Adam als Repräsentant des ganzen menschlichen Geschlechtes gesündigt habe (De pecc. mer. et rem. I, 10, 11: Deinde quod sequitur: *in quo omnes peccaverunt* [Rom. 5, 12], quam circumspecte, quam proprie, quam sine ambiguitate dictum est. Si enim peccatum intellexeris, quod per unum hominem intravit in mundum, in quo omnes peccaverunt: certe manifestum est alia esse propria cuique peccata, in quibus hi tantum peccant, quorum peccata sunt; aliud hoc unum in quo omnes peccaverunt, quando omnes ille unus homo fuerunt. Si autem non peccatum, sed ille unus homo intelligitur, in quo uno homine omnes peccaverunt, quid etiam ista est manifestatione manifestius?).

Wenn die Pelagianer gegen die katholische Lehre den Vorwurf erhoben, es sei Manichäismus, eine der Natur des Menschen innewohnende Sünde anzunehmen, so entgegnete der heilige Lehrer, die Kirche betrachte die Erbsünde nicht als etwas Substantielles oder als substantia mala; sie sei vielmehr ein aus der Sünde Adams der an sich guten menschlichen Natur erwachsenes accidentelles Uebel (Op. imp. c. Iul. V, 30: Nos enim naturam nostram bonam voluntario peccato illius ex quo nati sumus, dicimus esse vitiatam, unde omnes sub peccato nascimur, et ipse noster ortus in vitio est, quod dicit Ambrosius: ille autem — Manichaeus — naturam malam nobis importat alienam, cuius nos affirmat commixtione peccare. De nupt. et concup. II, 34, 57: Unde illo magno primi hominis peccato, natura ibi nostra in deterius commutata, non solum facta est peccatrix, verum etiam generat peccatores. Et tamen ipse languor, quo bene vivendi virtus periit, non est utique natura, sed vitium, sicut certe mala in corpore valetudo non est ulla substantia vel natura, sed vitium; et licet non semper, tamen plerumque malae valetudines parentum ingenerantur quodam modo et apparent in corporibus filiorum).

Die spätere kirchliche Wissenschaft hat die Frage nach dem Wesen der Erbsünde noch eingehender erörtert. Siehe § 89. Ueber die Sündelosigkeit Christi sowie über die unbefleckte Empfängniß Mariä und ihre Beziehung zu dem Dogma von der Erbsünde siehe unten § 101, 1; 104, 1.

§ 89.

Fortsetzung.

B. Das Wesen der Erbsünde. Die Art und Weise ihres Ueberganges.

1. Nach der deutlichen Lehre der Heiligen Schrift trägt die Erbsünde im eigentlichen Sinne des Wortes den Charakter einer Sünde an sich, welche den Menschen innerlich ungerecht, unrein, Gott mißfällig und der ewigen Verdammniß würdig macht. In gleicher Weise hat die Kirche das Wesen der Erbsünde allzeit aufgefaßt und diesen ihren Glauben zuletzt auf dem Trienter Concil feierlich definirt. Die Erbsünde, welche in ihrem Ursprunge (d. i. dem Sündenfall Adams) betrachtet zunächst eine

actuelle Sünde war, sodann in Adam selbst sofort auch einen Zustand der Sündhaftigkeit hervorrief (*status* peccati oder peccatum *habituale*), wohnt den Nachkommen Adams von Natur als eine habituelle Sünde inne. Jene Sünde also, welche in ihrem Ursprung nur eine war, wird mit der menschlichen Natur zugleich vererbt und wird dadurch auch die eigene Sünde aller einzelnen Nachkommen Adams.

Conc. Araus. II, can. 2. Trid. Sess. 5, can. 3; Sess. 6, c. 1 (§ 88, 2 a). Conc. Prov. Col. P. I, c. 16: Itaque secundum catholicam fidem peccatum originale veram et propriam rationem peccati habere et culpae reatum includere et hominem vere peccatorem constituere dicendum est . . . Verum peccatum certe illic est, ubi reatus originalis peccati remittitur et tollitur totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet (Trid. Sess. 5, can. 5; siehe unten).

Röm. 5, 19: Sicut enim per inobedientiam unius hominis *peccatores constituti sunt* multi (οἱ πολλοί, d. i. alle Menschen. Vgl. ebd. V. 12 ff.); ita et per unius obeditionem iusti constituentur multi. Sonstige Beweisstellen aus der Heiligen Schrift und der Tradition siehe § 88, 2 b.

Mit der obengenannten Lehre der Kirche und den ausdrücklichen Erklärungen des Trienter Concils ist die sogen. Imputationstheorie unvereinbar, welche im 16. Jahrhundert von Alb. Pighius und Ambr. Catharinus (nach *Petr. Lomb.*, II. Sent. d. 30, § 5 auch schon von einigen ältern Theologen) vertreten wurde. Hiernach wäre die Erbsünde die actuelle Sünde Adams, sofern diese seinen Nachkommen äußerlich zugerechnet wird. Sie wäre also keine denselben innerlich inhärirende, wirkliche Sünde, sondern nur ein rein äußerliches Schuldverhältniß des Menschen Gott gegenüber; der Mangel der iustitia originalis u. dgl. trägt nur den Charakter einer Strafe an sich. Vgl. *Bellarm.*, De amiss. gr. et statu pecc. V, 16; *Gonet* l. c. tom. 3, tr. 5, disp. 7, § 2; sowie die Lehre des hl. Augustinus (oben § 88, 2 c).

Aug., De corr. et gr. 6, 9: Peccata quidem ista originalia ideo dicuntur aliena, quod ea singuli de parentibus trahunt; sed non sine causa dicuntur et nostra, quia in illo uno omnes, sicut dicit Apostolus, peccaverunt.

S. Thom., II. Sent. d. 30, q. 1, a. 2: Alius est error eorum, qui peccatum originale nomine concedentes secundum rem negabant, dicentes in puero nato nullam culpam esse, sed solum obligationem ad poenam. Et hoc manifeste iustitiae divinae repugnat, ut scilicet aliquis obligetur ad poenam, qui culpam non habet, cum poena iuste nonnisi culpae debeatur. Et ideo his evitatis simpliciter concedendum est etiam culpam per originem trahi ex parentibus vitiatis in pueris natis. Vgl. Cat. Rom. P. I, c. 3, q. 2: Propterea vero peccatum et peccati poenam in uno Adam non constitisse commemorabunt, sed ex eo tamquam ex semine et causa ad omnem posteritatem iure permanasse.

Unvereinbar mit der kirchlichen Lehre ist ferner die schon vom hl. Augustinus (siehe § 88, 2 c) bekämpfte Ansicht, daß die unordentliche Begierlichkeit als solche das Wesen der Erbsünde ausmache. Diese Ansicht vertraten die Reformatoren; sie betrachteten ferner die Erbsünde als etwas Wesenhaftes, das an Stelle der verlorenen iustitia originalis in die menschliche Natur eindrang und nun das in ihr herrschende Princip sei, so jedoch, daß die Aeußerungen desselben (die persönlichen Sünden) demjenigen, welcher den rechtfertigenden Glauben besitzt, nicht als Sünden angerechnet werden. Matth. Flacius Illyricus lehrte sogar, die Erbsünde sei

die Substanz des gefallenen Menschen. Vgl. *Bellarm.* l. c. V, 1—5. Möhler, Symbolik § 6—9.

Auch Hermes lehrte, die Concupiscenz oder das infolge der Sünde Adams auf natürlichem Wege sich vererbende Mißverhältniß zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, um dessentwillen der Mensch Gott mißfalle, sei die Erbsünde. Dies entsprach ganz seiner Ansicht von der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit (§ 86, 1). Denselben Irrthum theilte A. Günther.

Trid. Sess. 5, can. 5: Si quis per Iesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari, a. s. In renatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem . . . Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem etc. (§ 85, 2).

Bezüglich der hermesischen Lehre vgl. Conc. Prov. Col. P. I, c. 16: Non in concupiscentia, quae in baptizatis manet, vera et propria seu formalis peccati originalis ratio sita est. Concupiscentia est a peccato et ad peccatum ducit, attamen cum homo, quantumvis ea moveatur, modo non consentiat, non peccet, neque illa peccatum est. Gratia baptismatis elevamur quidem, destructo simul peccato, ad statum iustitiae; sed non reddit baptisma, delendo concupiscentiam, quae scilicet ad agonem relinquitur, primam integritatem, cum tamen omne id, quod veram peccati rationem habet, baptismate tolli constet. Neque dicendum est manentem post baptisma susceptum concupiscentiam ideo iam in renatis quidem veri peccati indole vel nomine carere, quod accedente gratia proportio et debitus ordo inter animae vires restituatur et proclivitas ad peccandum cesset. Non enim semper deprehendimus in baptizatis laudatum illum rationem inter et sensualitatem ordinem, qui efficiat, ut concupiscentia non iam trahat ad peccandum. Sed etiamsi per gratiam accedentem constricta esset concupiscentia, tamen si de se peccati rationem haberet, verum non esset, quod docet Ecclesia in baptismate tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, neque illud radi tantum aut non imputari. Maneret enim peccatum seu concupiscentia, sed non iam imputaretur utpote accedente gratia; vel rasum quidem, attamen non penitus evulsum esset, videlicet gratia cohibitum. Patet etiam peccatum originale reponi non posse tum in displicentia divina, tum in turbato recto inter hominis partes ordine. Etenim displicentia divina peccatum constituere nequit, quod, ut verum sit peccatum, homini ipsi insit necesse est. Si vero turbatus inter hominis partes ordo, i. e. concupiscentia tamquam illius displicentiae causa designatur, non id statuitur, quod sensu vero et proprio sit peccatum. Vgl. Kleutgen a. a. O. II, 607.

Auch nach dem Systeme des Bajus und Jansenius ist die unordentliche Begierlichkeit die Erbsünde. Die Concupiscenz trägt indes den Charakter der Sünde nicht etwa mit Rücksicht auf die freie That Adams an sich, durch welche sie (sträflicherweise) hervorgerufen wurde, sondern an sich oder um ihrer selbst willen, abgesehen von jenem ihrem Ursprunge; wie ja auch die Wirkungen derselben im Menschen (die actuellen Begierden) den Charakter der Sünde an sich tragen, obwohl sie nicht frei gewollt sind. Daß hier von einer eigentlichen Sünde, welche von Adam auf seine Nachkommen übergeht oder sich vererbt, nicht mehr die Rede sein könne, ist offenbar. In den Lehrentscheidungen der Synoden zu Orange und

Trient waren diese Irrthümer schon im voraus gerichtet. Von den Anschauungen der Reformatoren über die Folgen der ersten Sünde (siehe unten § 90, 1) sind die bajanischen Lehren kaum irgendwie verschieden.

Vgl. z. B. Prop. *Baii* damn. 47: Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla relatione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit. Prop. 50: Prava desideria, quibus ratio non consentit, et quae homo invitus patitur, sunt prohibita praecepto: Non concupisces. *Baius*, De pecc. origin. c. 14. *Iansen.*, De statu nat. laps. I, 3. 6. 15. Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 614. 647.

Schon der hl. Augustinus hatte ausdrücklich erklärt, die Concupiscenz falle nur insofern unter den Begriff der Erbsünde, als sie ein Moment des Gott mißfälligen Zustandes ausmache, welchem die ganze menschliche Natur durch die Sünde Adams verfallen war; darum höre sie auch auf, den Charakter der Sünde zu besitzen, sobald die jenem Zustande anhaftende Sündenschuld in der Taufe getilgt werde (siehe oben § 89, 2 c). In gleichem Sinne sagten die spätern Theologen vielfach, die Concupiscenz sei wohl ein materielles Moment der Erbsünde, nicht aber die formelle Seite derselben, d. h. nicht an sich oder formell sündhaft. Sie ist jenes, insofern sie infolge der Sünde Adams eintrat und zugleich mit dieser als ein der menschlichen Natur anhaftendes Uebel sich vererbt; letzteres kann sie nicht sein, weil die formelle Sünde (sowohl die actuelle wie die habituelle) nur im freien Willen des Menschen ihren Sitz haben kann.

S. Thom., II. Sent. d. 30, q. 1, a. 3: In quolibet peccato est invenire aliquid quasi formale et aliquid materiale. Si enim consideremus peccatum actuale, ipsa substantia actus deordinati materialiter in peccato se habet: sed deordinatio a fine formale in peccato est, quia ex hoc rationem mali praecipue habet ... Sicut autem peccatum actuale consistit in deordinatione actus, ita etiam peccatum originale consistit in deordinatione naturae. Unde oportet, quod ipsa deordinatio virium sit sicut materiale in peccato originali, et ipsa deordinatio a fine sit ibi sicut formale. Illa autem pars, quae per se nata est coniungi fini, est ipsa voluntas, quae habet ordinem finis omnibus aliis partibus imponere; et tunc destitutio ipsius voluntatis ab illa rectitudine ad finem, quam habuit in institutione naturae, in peccato originali formale est, et hoc est privatio originalis iustitiae; vires autem appetitus sensibiles sunt natae recipere ordinem ad finem ab ipsa voluntate, secundum quod sibi subiectae sunt; et ideo subtractio illius vinculi, quo quodammodo sub potestate voluntatis rectae detinebantur, materiale in peccato est.

Hiernach ist auch der vom Tridentinum gebrauchte Ausdruck zu erklären, die Concupiscenz sei „in den Wiedergeborenen" keine wahre und eigentliche Sünde (vere et proprie *in renatis* peccatum. Vgl. Sess. 5, can. 5). Das Concil hatte dabei jene obengenannte augustinisch-scholastische Lehre im Auge. Die von den Scholastikern aufgebrachten philosophischen Begriffe (pars *materialis* und *formalis*), welche in dem ursprünglichen Entwurf des Decretes sich fanden, wurden fallen gelassen, wie Pallavicino bemerkt (Hist. Conc. Trid. VII, 9, 6): Seu quod nollent (Patres) Ecclesiae auctoritatem intermiscere opinantium doctrinis; seu quod, ubi definitiones concipi possent veterum Patrum vocabulis, ea nollent a Theologis recentibus mutuari; cum venerationi conducat non modo sententiarum, sed etiam vocum antiquitas; et cum quandoque indumenti mutatio causa interdum sit, ne unus idemque pro eodem habeatur.

2. Ueber das Wesen der Erbsünde hat das kirchliche Lehramt selbst keine weitergehenden Erklärungen aufgestellt. Die kirchliche Wissenschaft aber hat nach dem Vorgange des hl. Augustinus, des hl. Anselmus, des hl. Thomas von Aquin und der meisten Theologen der mittlern und neuern Zeit sich mit immer größerer Bestimmtheit für die Lehrmeinung entschieden, daß das Wesen der Erbsünde in dem von Adam verschuldeten und, wie in ihm selbst, so auch in allen seinen Nachkommen vor Gott als (habituelle) Sünde geltenden Mangel der ursländlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit zu suchen sei.

Aug., De corr. et gr. 6, 9: Prima pravitas, qua Deo non obeditur, ab homine est; quia ex rectitudine, in qua eum Deus primitus fecit, sua mala voluntate decidens, pravus effectus est. An vero ideo pravitas ista corripienda non est in homine, quia non eius propria qui corripitur, sed communis est omnibus? Immo vero corripiatur et in singulis, quod est omnium. Non enim propterea cuiusquam non est, quod ab ea nullus immunis est. *Anselm.,* De conceptu virgin. 27 (al. 26): Hoc peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in eisdem infantibus, nisi ipsam quam supra posui factam per inobedientiam Adae iustitiae debitae nuditatem, per quam omnes filii sunt irae, quoniam et naturam accusat spontanea quam fecit in Adam iustitiae desertio; nec personas excusat, ut dictum est (c. 2) recuperandi impotentia, quam comitatur beatitudinis quoque nuditas, ut sicut sunt sine omni iustitia, ita sint absque omni beatitudine: per quas duas nuditates in huius vitae exsilio expositi sunt et patentes peccatis et miseriis ubique occurrentibus et undique irruentibus, nisi quantum divina defenduntur dispositione. Ibid. c. 2: Nec impotentia (siehe oben) excusat eam (naturam humanam) in ipsis infantibus, quia in illis non solvit quod debet (den Besitz nämlich der ursländlichen Gerechtigkeit), quoniam ipsa sibi fecit eam deserendo iustitiam in primis parentibus, in quibus tota erat, et semper debitrix est habere potestatem, quam ad servandam semper iustitiam accepit.

S. Thom. 2, 1, q. 82, a. 3: Privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali, omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile; quae quidem inordinatio communi nomine potest dici *concupiscentia.* Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis iustitiae. Vgl. C. Gent. IV, 52 (unten n. 3); De malo q. 4, a. 2.

Bellarm. l. c. c. 17: Si quis igitur a nobis quaerat, quid proprie sit originale peccatum, respondebimus cum distinctione ad hunc modum. Si peccatum pro actione cum lege pugnante accipiatur, peccatum originale est prima Adami inobedientia ab ipso Adamo commissa, non ut erat singularis persona, sed ut personam totius generis humani gerebat. Si vero peccatum accipiatur pro eo, quod residet in homine post actionem, et unde idem homo non peccans, sed peccator nominatur: peccatum originale est carentia doni iustitiae originalis sive habitualis aversio et obliquitas voluntatis, quae et macula mentem Deo invisam reddens appellari potest. Vgl. oben n. 1. *Gonet* l. c. § 4 sqq. *Bill.,* De peccatis diss. VI, a. 5, § 2. Conc. Prov. Col. P. I,

c. 16, wo dieselbe Lehre, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch wenigstens indirect und implicite vertreten wird (siehe n. 3). Schwane a. a. O. S. 393 ff.

3. Wie der Urstand mit seinen Gnaden, so ist auch die Erbsünde ein Moment der übernatürlichen göttlichen Weltordnung. Der letzte Grund dieses Geheimnisses kann nur in dem freien Willen Gottes gesucht werden. Es war durch einen ewigen freien Rathschluß Gottes bestimmt worden, daß in Adam die ganze menschliche Natur die Gnaden des Urstandes empfangen sollte, und ebenso auch, daß die erste freie Selbstentscheidung des Stammvaters, oder die ihm auferlegte Prüfung, für die ganze menschliche Natur gelten und darum auch in ihren Folgen für alle Nachkommen Adams in gleicher Weise wie für ihn selbst wirksam sein sollte: mochten diese nun in der Bewahrung oder in dem Verluste der empfangenen Gnaden bestehen. In diesem Sinne ist die schon von den heiligen Vätern angedeutete und von der kirchlichen Wissenschaft allgemein angenommene Lehre aufzufassen, Adam habe als von Gott bestelltes Haupt und als Repräsentant des ganzen Menschengeschlechtes gesündigt, und daraus sei das Geheimniß der Erbsünde zu erklären.

Conc. Prov. Col. P. I, c. 16: Aliena quidem erat actio Adami, si in ipso solo spectatur; nostra autem erat, quatenus tamquam caput nostrum peccavit (*Aug.*, De nupt. et concup. II, 5, 15) ... Prout vero reatum seu habitum dicit, qui post actum peccati perdurat et quo is, qui semel peccavit, vere peccator manet, peccatum originale est id, quod ex Adami actu in omnes est transfusum quodque baptismate tollitur.

Die Aussprüche des Origenes, des hl. Ambrosius und des hl. Augustinus siehe oben § 88, 2 b. c. Vgl. *Anselm.* l. c. c. 2: Ergo Adam et Eva si iustitiam servassent originalem, qui de illis nascerentur originaliter, sicut illi, iusti essent. Quoniam autem personaliter peccaverunt, cum originaliter fortes et incorrupti haberent potestatem semper servandi sine difficultate iustitiam, totum, quod erant, infirmatum et corruptum est ... Et quia tota natura humana in illis erat et extra illos de illa nihil erat, tota infirmata et corrupta est. *Bonav.*, II. Sent. d. 30, a. 1, q. 2: Potuit autem Adam totam naturam corrumpere et culpabilem facere suo peccato, triplici conditione concurrente. Prima est, quia non tantum erat humanae naturae individuum, sed totius humanae naturae principium. Secunda est, quia non tantum fuit sibi datum mandatum sicut singulari personae, sed tamquam stipiti totius humanae naturae ... Tertia, quia Adam innocentiam et immortalitatem susceperat pro se et pro tota sua posteritate; unde ipse innocens et immortalis generasset immortalem et innocentem. Quia igitur ipse erat omnium principium et transgressus est mandatum, quod ei datum erat secundum quod erat principium, et amisit illam iustitiam et innocentiam, quam debebat omnibus posteris conservare, hinc est quod per ipsum originali iustitia sumus privati, et in eius infectione ceteri sunt infecti non tantum poenaliter, sed etiam culpabiliter.

S. Thom., C. Gent. IV, 52: Huiusmodi autem beneficium, quod a quibusdam originalis iustitia dicitur, sic primo homini collatum fuit, ut ab eo simul cum natura humana propagaretur in posteros. Ratione autem per peccatum primi hominis se subtrahente a subiectione divina, subsecutum est quod nec inferiores vires perfecte rationi subiiciantur nec animae corpus; et hoc non

tantum in primo peccante, sed idem defectus communis pervenit ad posteros, ad quos etiam dicta originalis iustitia perventura erat. Sic igitur peccatum primi hominis, a quo omnes alii secundum doctrinam fidei sunt derivati, et personale fuit, in quantum ipsum primum hominem proprio bono privavit, et naturale, in quantum abstulit sibi et suis posteris consequenter beneficium collatum toti humanae naturae. Sic igitur huiusmodi defectus in aliis consequens ex primo parente, etiam in aliis rationem culpae habet, prout omnes homines computantur unus homo per participationem naturae communis.

Vgl. *Bellarm.* l. c. (oben n. 2). *Bill.* l. c. a. 2, § 1. *Tournely* l. c. a. 2: Tertia est opinio eorum, qui credunt hic intercessisse aliquam Dei constitutionem, per quam Adamus morale omnium caput institutus fuerit, ita ut in eius voluntate posterorum omnium voluntas et fortuna constitueretur, unde velut omnium nomine praeceptum Dei vel servaret vel pro libito transgrederetur.

Die Vertreter dieser Ansicht fügen noch bei, Gott habe dem Adam diese seine Stellung und Aufgabe durch übernatürliche Offenbarung kundgethan, damit er sich der hohen Verantwortlichkeit derselben bewußt wäre. Es wird ferner aus der obengenannten göttlichen Anordnung der Umstand erklärt, daß sowohl in der Heiligen Schrift als auch in der Kirchenlehre stets nur Adam als Urheber der allgemeinen Sündhaftigkeit und ihrer Folgen bezeichnet wird, da doch beide Stammeltern gesündigt haben. Dem Weibe war die zuvor genannte Stellung von Gott nicht zugewiesen. Sie hat an der auf ihrer Nachkommenschaft lastenden Sünde nur mittelbaren Antheil durch die dem Manne bereitete Versuchung. In diesem Sinne ist zu verstehen Eccli. 25, 33: A muliere initium factum est peccati, et per illam omnes morimur. Vgl. *Bellarm.* l. c. IV, 13. *Tournely* l. c. a. 2. *S. Thom.* 2, 1, q. 81, a. 5.

4. Aus dem vorstehend entwickelten Satze ergibt sich ferner, wie und wodurch die Fortpflanzung der Erbsünde vermittelt werde. Es geschieht dies nach der genannten Ansicht lediglich durch die natürliche Abstammung (propagatio) aus dem Geschlechte Adams, oder mit andern Worten: zugleich mit der menschlichen Natur überkommt der einzelne Mensch auch die Erbsünde von Adam; der Eintritt des Individuums in die Nachkommenschaft Adams bezeichnet zugleich die vermittelnde Ursache und den Zeitpunkt der Befleckung desselben mit der Erbschuld. Der Generationsact kommt dabei nur insoweit in Betracht, als er eben die Fortpflanzung der menschlichen Natur vermittelt.

Trid. Sess. 5, can. 3 (Hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et *propagatione,* non imitatione, *transfusum* omnibus, inest unicuique proprium...) kann sehr wohl im Sinne jener Ansicht gedeutet werden. Desgleichen Sess. 6, c. 3: Nam sicut revera homines, *nisi ex semine Adae propagati nascerentur,* non nascerentur iniusti, cum ea propagatione, *per ipsum dum concipiuntur,* propriam iniustitiam contrahant...

Bezüglich des vom Tridentinum gebrauchten Ausdruckes „per ipsum dum concipiuntur" vgl. *Aug.,* Ep. 157 (al. 89), n. 13. *Anselm.,* De conceptu virgin. 23 (al. 21): Spoliavit persona naturam bono iustitiae in Adam; et natura egens facta omnes personas, quas ipsa de se procreat, eadem egestate peccatrices et iniustas facit. Hoc modo transit peccatum Adae personale in omnes, qui

de illo naturaliter propagantur, et est in illis originale sive naturale. *S. Thom.* 2, 1, q. 81, a. 1: Peccatum, quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur *originale*, sicut peccatum, quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur *actuale*, et sicut peccatum actuale, quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi in quantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur *peccatum humanum*, ita peccatum originale non est peccatum huius personae, nisi in quantum haec persona recipit naturam a primo parente; unde et vocatur *peccatum naturae*, secundum illud Eph. 2, 3: *Eramus natura filii irae.* Ibid. ad 2: Ex hoc enim fit iste, qui nascitur, consors culpae primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quandam generativam motionem.

Bellarm. l. c. IV, 12: Est alia sententia, quam verissimam esse non dubito, s. Anselmi . . ., s. Thomae . . . nec non Scoti, Durandi et aliorum (In II. Sent. d. 31), ad traductionem peccati originalis nihil aliud requiri, nisi ut homo per veram generationem ab Adamo descendat. Hoc enim ipso, quod aliquis in lumbis Adae fuit, cum is praeceptum in paradiso transgrederetur, in illo eius peccato communicavit. Nam (ut Ap. loquitur Rom. 5, 12) *in illo omnes peccaverunt*, omnes inquam, qui in lumbis eius erant.

Das vorliegende Problem wurde vielfach in Zusammenhang gebracht mit der Frage nach dem Ursprunge der menschlichen Seelen. So in der zwischen dem heiligen Augustinus und den Pelagianern geführten Controverse. Letztere sagten, es sei nicht denkbar, daß eine Sünde von Adam auf seine Nachkommen sich vererbe, da ja die Sünde an der Seele und nicht am Körper hafte, die Seelen aber von Gott erschaffen würden. Da der hl. Augustinus sich nicht mit Bestimmtheit bezüglich der Annahme des Creatianismus oder des Generatianismus entscheiden mochte (siehe oben § 82, 2), so antwortete er auf jene Einrede, entweder werde vermöge der Fortpflanzung der Seelen auch die Sünde fortgepflanzt (Generatianismus), oder die von Gott erschaffene Seele werde kraft ihrer Verbindung mit dem von der Sünde verderbten Fleische in das Verderbniß der Sünde verstrickt.

Vgl. C. Iul. V, 3, 17: Ut ergo et anima et caro pariter utrumque puniatur, nisi quod nascitur renascendo emundetur: profecto aut utrumque vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero tamquam in vitiato vase corrumpitur, ubi occulta iustitia divinae legis includitur. Quid autem horum sit verum, libentius disco quam dico, ne audeam docere quod nescio. Die obengenannte corruptio *carnis* soll dann weiterhin nach der Ansicht des hl. Augustinus durch die im Generationsacte sich geltend machende unordentliche Concupiscenz vermittelt werden (De nupt. et concup. I, 24, 27: Ex hac carnis concupiscentia, quae licet in regeneratis iam non deputetur in peccatum, tamen naturae non accidit nisi de peccato: ex hac, inquam, concupiscentia carnis, tamquam filia peccati, et quando illi ad turpia consentitur, etiam peccatorum matre multorum, quaecumque nascitur proles, originali est obligata peccato, nisi in illo renascatur, quem sine ista concupiscentia virgo concepit).

Manche Theologen der mittlern und neuern Zeit haben sich in diesem Punkte an Augustinus angeschlossen; einzelne mit der Modification, daß sie sagten, das Sündenverderbniß hafte zwar nicht am Fleische, und die Seele könne darum auch nicht durch die bloße Verbindung mit demselben befleckt werden; jedoch ermangle das Fleisch der durch die urständliche Gnade gewirkten Unterordnung unter die Vernunft und ziehe nun die Seele im ersten Augenblicke ihrer Verbindung mit dem Körper zu sich herab und verstricke sie auf diese Weise in die Sünde.

Schon der hl. Thomas hat nachgewiesen, wie solche und ähnliche Auffassungen mit dem Begriffe der Erbsünde als einer eigentlichen Sünde (culpa) unvereinbar sind, da eine solche nur der Seele, nicht aber dem Fleische anhaften kann. Nach der zuletzt genannten Ansicht aber würde der Seele wohl nicht eine von Adam ererbte Sünde anhaften, sondern eine actuelle persönliche Sünde, sofern die einzelne Seele freiwillig dem Zuge des Fleisches folgte. Und da dieses nun wieder vor der Entwicklung des Selbstbewußtseins nicht denkbar ist, so würden die Unmündigen mit der Erbsünde noch nicht wirklich (actu), sondern nur der Möglichkeit nach (potentia) behaftet sein. Vgl. *Bellarm.* l. c. IV, 12. *Baius*, De pecc. orig. c. 5. 8. 9.

Gegen die Einrede der Pelagianer wäre also zu bemerken, es genüge der Umstand, daß ein Mensch vermöge der natürlichen (leiblichen) Abstammung ein Glied des adamitischen Geschlechtes werde, um demselben die Erbsünde zu vermitteln, wenn dabei die oben (n. 3) genannte Anordnung Gottes vorausgesetzt wird.

Bellarm. l. c.: Neque enim, ut peccatum ex Adamo trahatur, necessarium est, ut anima fiat ab Adamo, sed satis est, si homo ipse, cuius pars est anima, fiat ab Adamo. Porro vere et proprie dicitur homo hominem generare, tametsi anima non producatur ab homine, sed inspiretur a Deo . . . Itaque sive animae fiant ex propagine, sive inspirentur a Deo, non potest reddi commodior et expeditior ratio traductionis peccati, quam sit ea, quam assignavimus, quia videlicet quicumque per carnalem generationem concipiuntur, veri sunt filii Adae. Vgl. *Tournely* l. c. a. 2. *Bill.* l. c. diss. VI, a. 2, § 2. *S. Thom.* 2, 1, q. 81, a. 1. 3; q. 83, a. 1. De malo q. 4, a. 3 ad 1: Anima rationalis non habet immunditiam peccati originalis nec ex se nec a Deo, sed ex unione ad carnem. Sic enim fit pars humanae naturae derivatae ab Adam. De Pot. q. 3, a. 9 ad 3: Peccatum originale dicitur peccatum totius naturae, sicut peccatum actuale dicitur peccatum personale. Unde quae est comparatio peccati actualis ad unam personam singularem, eadem est comparatio peccati originalis ad totam naturam humanam traditam a primo parente, in quo fuit peccati initium, et per cuius voluntatem in omnibus originale peccatum quasi voluntarium reputatur. Sic ergo originale peccatum est in anima, in quantum pertinet ad humanam naturam. Humana autem natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur: et ex hoc infectionem incurrit, quod fit cum carne traducta una natura. Si enim uniretur ei non ad constituendam unam naturam, sicut Angelus unitur corpori assumpto, infectionem non reciperet.

§ 90.

Fortsetzung.

C. Die mit der Erbsünde verbundene Verwundung der menschlichen Natur. Verhältniß der natura lapsa zur natura pura.

1. In Bezug auf die mit der Erbsünde für die menschliche Natur verknüpften Wirkungen hat die Kirche eine Reihe von Irrthümern zurückgewiesen, welche sich alle als nothwendige Consequenzen aus einer falschen Auffassung des Urstandes ergaben. So namentlich die Lehre der Reformatoren, des Bajus und Jansenius, daß infolge des ersten Sündenfalles die menschliche Natur eine Einbuße an ihrem eigenen Wesensbestande

oder an den ihr wesentlichen sittlichen Kräften erlitten habe. Diesen Irrthümern gegenüber betonte die Kirche, daß die menschliche Natur durch die Sünde Adams allerdings der übernatürlichen Gnadenausstattung der Urstandes beraubt worden sei, daß aber der gefallene Mensch seine natürlichen sittlichen Kräfte, insbesondere die Willensfreiheit, bewahrt habe.

Vermöge ihrer naturalistischen Auffassung des Urstandes mußten die Pelagianer auch hier der Kirchenlehre schroff entgegentreten. Wie sie die Erbsünde leugneten, so auch jede sonstige Einwirkung des Sündenfalles auf die Beschaffenheit der menschlichen Natur. Auch der gefallene Mensch ist der Gnade (im kirchlichen Sinne) nicht bedürftig. Vgl. § 86, 1 u. § 88.

Nach Luthers Auffassung des Urstandes ging mit der iustitia *originalis* ein Stück des Menschenwesens selbst verloren und trat die Sünde, d. i. die unüberwindliche böse Begierlichkeit, an dessen Stelle (siehe § 86, 1; 88, 2). Die geistig-sittlichen Kräfte sind in dem gefallenen, noch nicht erlösten Menschen gänzlich erloschen; all sein Thun ist, an sich betrachtet, sündhaft. Aehnlich lautet die calvinische Lehre von der Unfreiheit und gänzlichen sittlichen Unfähigkeit des gefallenen Menschen.

Vgl. Conf. Aug. II, 1: Item docent, quod post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascantur cum peccato, hoc est sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia. Dazu Apol. Conf. I, 3: Hic locus testatur nos non solum actus, sed potentiam seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundum carnalem naturam. Form. Concord. De lib. arb. § 7: Credimus, quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas, in rebus spiritualibus et divinis, ex propriis naturalibus viribus prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere, agere, operari aut cooperari possint: sed homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit, ita ut in hominis natura, post lapsum, ante regenerationem, ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se aut oblatam gratiam apprehendere aut eius gratiae (ex sese et per se) capax esse possit.... Ibid. De pecc. orig. § 25: Sed insuper etiam asserunt, quod natura corrupta ex se et viribus suis coram Deo nihil aliud nisi peccare possit. Wie hiernach der „rechtfertigende Glaube" und durch dessen Vermittlung die Rechtfertigung des Sünders zu stande kommen könne, ist nicht abzusehen, ebensowenig wie von einer innerlichen Begnadigung des Menschen noch die Rede sein könne, wenn demselben die natürlichen sittlichen Kräfte mangeln, welche für die Gnade das sind, was der Erdboden für das Samenkorn ist.

Vgl. dagegen Trid. Sess. 5, can. 1. 2 (§ 83, 2); can. 5 (§ 89, 1); Sess. 6, c. 1 (§ 88, 2 a). Ibid. can. 4: Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere: a. s. Can. 5: Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in Ecclesiam: a. s. Can. 7: Si quis dixerit, opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam,

tanto eum gravius peccare: a. s. Vgl. auch die kirchliche Lehre von der natürlichen Gotteserkenntniß (§ 26) und vom freien Willen des Menschen (§ 81, 4. 5).

Auch nach der Lehre des Bajus und Jansenius ist durch den Sündenfall die Willensfreiheit des Menschen (als libertas *a necessitate intrinseca*) zerstört worden. Der gefallene Mensch steht, solange er die heiligende Gnade nicht besitzt, unter dem nöthigenden Einfluß der sündhaften Lust (delectatio *terrena*), der geheiligte Mensch unter dem innerlich nöthigenden Einfluß der Gnade (delectatio *coelestis*); alles Thun des unerlösten, der heiligmachenden Gnade entbehrenden Menschen ist Sünde. Wenn Jansenius dennoch die Willensfreiheit zu behaupten vorgab, so verstand er dieselbe nur im Sinne der Spontaneität, d. h. der Selbstthätigkeit des Willens, im Gegensatz zu einer auf äußerem Zwange beruhenden Bewegung (coactum, violentum); das (wenngleich kraft innerer Nöthigung) Gewollte (voluntarium) und das Freie (liberum) galten ihm als identische Begriffe (l. c. c. 6, 5. 35. 36). Die bloße Spontaneität oder Freiheit von äußerem Zwange genügt ihm daher auch, um die Möglichkeit des Verdienstes sowohl als des Mißverdienstes für die gefallenen Menschen behaupten zu können (*Ians.* Prop. damn. 3; siehe unten § 121, 2).

Prop. *Baii* damn. 27: Liberum arbitrium, sine gratiae Dei adiutorio, nonnisi ad peccandum valet. Prop. 35: Omne, quod agit peccator vel servus peccati, peccatum est. Prop. 37: Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturae solis viribus ortum ducit, agnoscit. Prop. 39: Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit. Prop. Syn. Pistor. n. 18—25. *Ians.*, De gr. Chr. IV, 1—11. Conc. Prov. Col. P. I, c. 17: Ut vero cavendum est, ne cum Pelagianis peccatum originale negantibus et huius temporis rationalistis hominis vires nimium efferantur, ita pariter cavendum est, ne cum novatoribus saeculi XVI. eorumque asseclis, inter dona supernaturalia et naturalia non recte discernentibus, eaedem vel exstinctae dicantur vel nimium deprimantur. . . . Quod imprimis ad voluntatem attinet, ea licet ex peccato originali infirmior exstiterit, non tamen omni vi et efficacia vel libero arbitrio privata est. Et quamvis non solum gratia sanctificante, sed etiam fide careat homo, non tamen omnia eius opera, ut quidam voluere, peccata sunt. Näheres siehe unten § 116, 3; 123, 2.

2. Indem die menschliche Natur infolge der Sünde der urständlichen Gnade der Integrität entkleidet wurde, traten die durch jene aufgehobenen Gebrechen und Unvollkommenheiten (defectus *connaturales;* siehe oben § 83, 2) nothwendig an ihr hervor; sie trugen nun aber zugleich den Charakter von Strafen an sich; so, außer den physischen Gebrechen des Todes, der körperlichen Mühsale und Leiden, die unordentliche Begierlichkeit, die Unwissenheit und die Neigung zum Irrthum. Es gehört mithin zum wesentlichen Inhalte des kirchlichen Dogmas, daß die menschliche Natur in diesem Sinne durch Adams Sünde „ins Schlimmere verkehrt" oder verwundet worden sei. In diesem Sinne muß auch zum mindesten das scholastische Axiom bezüglich des gefallenen Menschen verstanden werden: Spoliatus gratuitis, vulneratus *in naturalibus.*

Vgl. die conciliarischen Aussprüche § 85. Trid. Sess. 5, can. 1 (§ 83, 3): *Totumque Adam*, per illam praevaricationis offensam, *secundum corpus et animam in deterius commutatum* fuisse. . . . Conc. Prov. Col. P. I, c. 17:

Etenim quas animi appetitiones integritatis dono Deus ita temperaverat, ut numquam non parerent rationis imperio, iam solutae illo freno rebelles exsistunt et feruntur in vetita. Manifestum autem est, cupiditatibus tenebras offundi intellectui hominemque trahi ad multos errores, qui tanto difficilius vitantur, quo periculosioribus ei artibus illuditur a daemone. Recte igitur homo dicitur per peccatum originale spoliatus esse gratuitis et vulneratus in naturalibus.

Aug., De Trin. XIII, 12, 16: Eo quod dictum est: *In terram ibis* (Gen. 3, 19), mors corporis praenuntiata est, quia nec ipsam fuerat experturus, si permansisset, ut factus est rectus; quod vero viventi ait: *Terra es,* ostendit totum hominem in deterius commutatum. Weitere Zeugniſſe der Heiligen Schrift und der Tradition ſiehe oben § 85, 3.

S. Thom. 2, 1, q. 85, a. 3: Per iustitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires; et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subiecta. Haec autem originalis iustitia subtracta est per peccatum primi parentis. . . . Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem; et ipsa destitutio *vulneratio naturae* dicitur. Sunt autem quatuor potentiae animae, quae possunt esse subiecta virtutum . . . scilicet *ratio,* in qua est prudentia; *voluntas,* in qua est iustitia; *irascibilis,* in qua est fortitudo; *concupiscibilis,* in qua est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est *vulnus ignorantiae;* in quantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est *vulnus malitiae;* in quantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est *vulnus infirmitatis;* in quantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est *vulnus concupiscentiae.* Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanae naturae ex peccato primi parentis. Ibid. ad 2: *Malitia* non sumitur hic pro peccato, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum, secundum quod dicitur Gen. 8, 21: *Proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua.* Ibid. a. 5: Hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis, et omnium huiusmodi defectuum in natura humana, in quantum per peccatum primi parentis sublata est originalis iustitia, per quam non solum inferiores animae vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu. . . . Et ideo, subtracta hac originali iustitia per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, . . . ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis. Subtractio autem originalis iustitiae habet rationem poenae, sicut etiam subtractio gratiae. Unde etiam mors et omnes defectus corporales consequentes sunt quaedam poenae originalis peccati.

Daß die weſentlichen oder natürlichen Kräfte der menſchlichen Seele ſowie ihre natürliche Neigung zum Guten durch die Sünde nicht zerſtört werden konnten, betont der hl. Thomas ibid. a. 1: Bonum naturae humanae potest tripliciter dici: primo ipsa principia naturae, ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae, et alia huiusmodi. Secundo quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem. . . . Ipsa autem inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae donum originalis iustitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae. Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum na-

turae totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturae, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quaedam inclinatio ad similes actus. . . . Oportet autem quod ex hoc, quod aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio eius ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso, quod homo peccat, diminuitur bonum naturae, quod est inclinatio ad virtutem. Unter letzterem versteht der heilige Thomas offenbar nicht ein der menschlichen Natur kraft der Erbsünde anhaftendes Verderbniß, sondern eine durch actuelle persönliche Sünden allmählich in dem Einzelnen entstehende (indirecte) Schwächung der natürlichen Neigung zum Guten. Vgl. ibid. a. 2, wo gezeigt wird, daß diese diminutio naturalis boni nur eine indirecte sei, sofern diese natürliche Neigung durch die Sünde in ihrer Entwicklung gestört oder unterdrückt wird; daß sie aber nie gänzlich erlöschen könne, weil sie in der vernünftigen Natur des Menschen als solcher (als eine wesentliche Eigenthümlichkeit derselben) wurzele. Sie sei darum auch in den Verdammten noch vorhanden, jedoch gänzlich unwirksam, weil ihnen die zur Bethätigung derselben nothwendige Gnade mangelt und ihr Wille im Bösen verhärtet ist. Vgl. die Lehre des hl. Bonaventura über die Synteresis bei Simar, Die Lehre vom Wesen des Gewissens u. s. f. (Freib. 1885) S. 27; Moraltheologie (3. Aufl.) S. 106.

3. Wenn die Verwundung oder Verschlimmerung der menschlichen Natur durch die Sünde Adams sich auf den Verlust der übernatürlichen Gabe der Integrität beschränkte, wenn sie in sich selbst keinerlei Veränderung erlitten hat, so folgt, daß die gefallene Natur (natura *lapsa*) — abgesehen von der Schuld der Erbsünde — von der reinen Natur (natura *pura*) sich nicht wesentlich unterscheidet. Während nun alle kirchlichen Theologen in diesem Satze übereinstimmen, haben hinwieder manche die Ansicht vertreten, es bestehe doch ein accidenteller Unterschied zwischen beiden Zuständen der menschlichen Natur, oder die gefallene Natur sei in sittlicher Beziehung schlimmer gestellt, sie sei größern Unordnungen und Schwächen unterworfen als die natura *pura*. Die früher genannten Lehrausprüche der Kirche (siehe oben n. 1) bieten keine Anhaltspunkte zur Lösung dieser Frage; sie vergleichen die Beschaffenheit der gefallenen Natur mit der der natura *elevata*, nicht aber mit der der natura *pura*.

Der hl. Thomas sagt einfach: Ipsa destitutio (d. i. der Verlust der übernatürlichen Vervollkommnung der Seelenkräfte) vulneratio naturae dicitur. *Suar.*, De gratia Prol. IV, 9, 19: Iustitia originalis pacem et unionem inter appetitus hominis constituebat, quae unio per peccatum dissoluta est, ablata iustitia, et ita factum est vulnus in natura, sicut fit in corpore per dissolutionem continui. Atque eodem modo fuit laesus homo in naturalibus, non quia donum amissum fuerat naturale, sed quia naturalem defectum auferebat. Sehr bestimmt wird die Ansicht von der völligen Gleichheit der beiden obengenannten status naturae vertreten von *Bellarm.*, De gr. primi hom. 5: Non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu eiusdem in puris naturalibus, quam differat *spoliatus a nudo*, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alicuius doni naturalis carentia, neque ex alicuius malae

qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit. „Adäquater ist der Vergleich, daß beide sich unterscheiden wie einer, der von Geburt Unterthan ist, von einem entthronten Könige; wie ein geborener Knecht von dem aus eigener Schuld verstoßenen und enterbten Sohne" (Heinrich a. a. O. V, 456).

Des erstgenannten Vergleiches bedient sich auch schon Cajetan (Comm. in 2, 1, q. 109, a. 2) und leitet daraus den Satz ab, daß in Bezug auf die sittlichen Kräfte kein Unterschied zwischen der natura *lapsa* und der natura *pura* bestehe: Sicut enim persona nuda et persona exspoliata non distinguuntur in hoc, quod una sit magis aut minus nuda: ita natura in puris naturalibus et natura exspoliata gratia et iustitia originali non differunt per hoc, quod altera earum sit magis aut minus in naturalibus destituta. Et ratio est, quia destitutio sequens exspoliationem gratiae et iustitiae originalis, non est effectus illius nisi per accidens, ut removentis prohibens; exspoliatio enim abstulit gratiam et iustitiam, quae prohibebat vires animae secundum seipsas disponi: ex removente namque prohibens non sequitur maior aut minor effectus naturalis, quam ex natura sequatur. Ebenso lehrt Ripalda (De ente supern. disp. 114, sect. 3); als Vertreter derselben Ansicht nennt er u. a. Scotus, Durandus, Medina, Gregor von Valentia, Suarez; hingegen als Anhänger der Meinung, daß die gefallene Natur schwächer sei in Bezug auf das (natürlich) Gute, u. a. Alvarez, Stapleton, Azor. Dahin gehören auch Billuart und Tournely. Diese zweite Ansicht wird jedoch wieder in sehr verschiedener Weise von den einzelnen verstanden und begründet. Während die einen die größere Schwäche des gefallenen Menschen aus einer in der Erbsünde liegenden aversio a Deo (etiam ut auctore seu ultimo fine *naturali*) ableiten, nehmen die andern an, es sei infolge der ersten Sünde eine positive Neigung zum Bösen oder eine physische Disposition für dasselbe in die menschliche Natur eingedrungen. Vgl. *Bill.*, De gratia diss. II, praeamb. art. 3. *Ripalda* l. c. n. 20—24.

Vielleicht dürften diese Gegensätze dadurch begründet sein, daß die Anhänger der erstgenannten Lehre wie die reine, so auch die gefallene Natur je in ihrer abstract-idealen Beschaffenheit miteinander vergleichen, während bei der zweiten Ansicht die gefallene Natur in der concreten oder thatsächlichen Beschaffenheit ins Auge gefaßt ist, die sie in ihrer geschichtlichen Entwicklung angenommen hat. Hier aber ist offenbar zu den wesentlichen (oder natürlichen) Schwächen und Gebrechen der Menschennatur manches hinzugekommen, was als eine Wirkung persönlicher und socialer Verirrungen oder als eine Wirkung der in dem gefallenen Geschlechte seit Jahrtausenden waltenden Mächte des Irrthums und der Sünde betrachtet werden muß (vgl. *Aug.*, De div. quaest. I, q. 1, n. 11: ... concupiscentia ... *mole consuetudinis roborata;* siehe unten § 123, 2). Solches kann aber offenbar nicht in gleichem Sinne als eine Folge der Erbsünde bezeichnet werden wie der früher genannte Verlust der Integrität und der iustitia originalis; es ist auch nicht etwas der ganzen menschlichen Natur als solcher Anhaftendes wie die früher genannten wesentlichen defectus connaturales. Das Gleiche gilt von den satanischen und sonstigen Versuchungen, denen der gefallene Mensch ausgesetzt ist. Darum dürfte die zuerst genannte Ansicht, vom logischen Standpunkte betrachtet, vor der zweiten sich durch größere Consequenz auszeichnen, während in Bezug auf die thatsächliche Beschaffenheit und Lage des gefallenen Menschengeschlechtes wohl eine allgemeine Uebereinstimmung aller Theologen behauptet werden kann. Vgl. unten § 123, 2. *Fr. Schmid*, Quaest. selectae ex theol. dogm. q. 4, p. 289.

Zweite Hauptabtheilung.

Die Wiederherstellung der übernatürlichen Gnadenordnung für den gefallenen Menschen oder die Lehre von der Erlösung und Heiligung.

Erster Hauptabschnitt.

Die Lehre von der Erlösung der gefallenen Menschheit.

Erstes Kapitel.

Der Charakter des Erlösungswerkes im allgemeinen.

§ 91.

Vorbemerkungen.

1. Gott hat das gefallene Menschengeschlecht nicht der verdienten ewigen Strafe überantwortet. Er beließ demselben nach der Sünde die gleiche übernatürliche Bestimmung wie zuvor (die visio beatifica) und bereitete ihm zum zweitenmal die Möglichkeit, jene Bestimmung zu erreichen (die Gnade der übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit). In diesem Sinne redet die Dogmatik von einer Wiederherstellung (restitutio, reparatio) der durch die Sünden zerstörten Gnaden- oder Heilsordnung des Urstandes.

Die göttlichen Thätigkeiten oder Offenbarungen nach außen, welche die genannte Wiedererhebung und Wiederbeseligung des gefallenen Menschen (liberatio, salvatio) bezwecken, werden mit dem gemeinsamen Namen der Erlösung (redemptio) bezeichnet. Dieser (biblische) Name deutet sofort hin auf die wesentlichsten Folgen der ersten Sünde, denen die göttliche Barmherzigkeit durch jene Thätigkeiten zu begegnen bezweckte: die dreifache Knechtschaft der Sünde, des Teufels und des Todes, welcher das ganze Menschengeschlecht verfallen war (§ 87, 5). Ferner weist derselbe hin auf das von Gott zur Errettung der Menschheit aus jener Knechtschaft erwählte Mittel: auf den Opfertod des Gottmenschen, den Gott als Lösepreis, d. i. als stellvertretende Genugthuung für die auf dem gefallenen Geschlechte lastende Sündenschuld, sich darbieten ließ, und zwar so, daß durch denselben Opfertod die zur Wiedererlangung des ewigen Heiles nothwendigen Gnaden für den gefallenen Menschen wiedergewonnen (verdient) wurden.

Der theologische Sprachgebrauch unterscheidet die objective und die subjective Erlösung. Jene begreift die göttlichen Thätigkeiten in sich, durch welche der sündigen Menschheit im ganzen betrachtet die Erlangung des übernatürlichen Heiles ermöglicht wurde, insbesondere die Menschwerdung und den Opfertod Christi; unter der letztern

versteht man die göttliche Wirksamkeit, welche den einzelnen Menschen das von dem Erlöser erworbene Heil thatsächlich vermittelt, oder die Rechtfertigung und Heiligung des Sünders. Die subjective Erlösung wird meist mit dem besondern Namen der Heiligung bezeichnet, während unter Erlösung (im engern Sinne) in der Regel die objective Heilsbereitung allein verstanden wird.

2. In dem vorliegenden Abschnitte ist zunächst nur von der Erlösung im objectiven Sinne die Rede. Diese ist — so fordert es die Natur der Sache — zuerst in ihrem wesentlichen Charakter als einer göttlichen Wirksamkeit, d. i. als zeitliche Offenbarung eines ewigen, freien göttlichen Rathschlusses zu betrachten. Sodann wird die zeitliche Verwirklichung jenes ewigen Rathschlusses durch den menschgewordenen Sohn Gottes zu erörtern sein; dabei ist zuerst die Person des Erlösers oder das Geheimniß der Menschwerdung ins Auge zu fassen (Christologie), sodann die erlösende Wirksamkeit des Menschgewordenen, insbesondere die Bedeutung seines Opfertodes für das menschliche Heil (Soteriologie).

§ 92.

Der göttliche Ursprung des Erlösungswerkes. Der ewige göttliche Rathschluß der Erlösung. Die Fülle der Zeiten.

1. Als ein Werk Gottes wird die Erlösung in der Heiligen Schrift durchweg bezeichnet. Von Gott geht die Verheißung des Heiles für die gefallene Menschheit, von ihm auch die durch Jahrtausende sich hinziehende Vorbereitung desselben aus. Ebenso wird die durch Christus factisch vollbrachte Erlösung als eine Offenbarung Gottes und seiner Menschenfreundlichkeit oder seiner Liebe erklärt, und Gott selbst einfachhin Erlöser genannt.

Den Beweis für obige Sätze bieten im Alten Testamente alle messianischen Verheißungen, angefangen von dem sogen. Protoevangelium (1 Mos. 3, 15), den dem Abraham gegebenen Verheißungen (1 Mos. 12, 3; 22, 18) bis herab zur jüngsten messianischen Prophetie; ferner alle die mosaische Heilsordnung betreffenden göttlichen Offenbarungsthatsachen. Auch bezeichnen die Weissagungen vielfach den Messias selbst als Gott und Gottes Sohn (§ 53, 1 d; 95, 2).

Im Neuen Testamente wird öfters die göttliche Wahrheit des Evangeliums damit begründet, daß Gott das von ihm im Alten Bunde verheißene und vorbereitete Heil der Menschheit in Christo dargeboten habe. Vgl. z. B. Apg. 3, 18 ff.; 7, 2 ff.; 13, 16 ff. Hebr. 1, 1. 2 (§ 59, 2). Auch die ganze paulinische Lehre vom Gesetz und von der Verheißung ist ein indirecter Beweis für den göttlichen Charakter des Erlösungswerkes (vgl. Simar, Die Theol. des hl. Paulus [2. Aufl.] S. 85 ff.).

Als ausdrückliche Beweisstellen vgl. Luc. 1, 68: Benedictus Dominus Deus Israël, quia visitavit et fecit redemptionem plebis suae. (69) Et erexit cornu salutis nobis in domo David pueri sui: (70) sicut locutus est per os sanctorum, qui a saeculo sunt, Prophetarum eius ... Röm. 1, 1: Paulus, servus Iesu Christi, vocatus Apostolus, segregatus in Evangelium Dei, (2) quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis, (3) de Filio suo ... 2 Kor. 5, 18: Omnia autem ex Deo, qui nos reconciliavit sibi per Christum, et dedit nobis ministerium reconciliationis. (19) Quoniam quidem Deus erat

in Christo mundum reconcilians sibi, non reputans illis delicta ipsorum, et posuit in nobis verbum reconciliationis. 1 Tim. 2, 3: Hoc enim (die Fürbitte für alle Menschen) bonum est et acceptum coram Salvatore nostro Deo, (4) qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. Tit. 3, 4—7 (§ 84, 2). Andere Stellen siehe n. 3.

Die ältesten kirchlichen Symbole und Glaubensregeln erwähnen die zweite göttliche Person stets nur in Verbindung mit dem Geheimnisse der Menschwerdung und Erlösung (§ 20, 2; 2, 1).

Die heiligen Väter betonen überdies, daß nur Gott das Menschengeschlecht erlösen konnte. Kein Geschöpf war dazu im stande. Nur Gott selbst konnte die Schuld der Sünde erlassen und die übernatürliche Heils- und Gnadenordnung zum zweitenmal dem Menschen darbieten; nur die göttliche Allmacht konnte in der menschlichen Seele die durch die Sünde zerstörte (übernatürliche) Ebenbildlichkeit sowie die Lebensgemeinschaft mit Gott wiederherstellen. Und wenn Gott eine entsprechende Sühne für die Sünde des Menschen forderte, so war keine bloß geschöpfliche Leistung dazu ausreichend.

Den letzten Gedanken haben erst die Scholastiker eingehender entwickelt. Siehe unten § 108. *Iren.*, Adv. haer. III, 18, 7: Rursus autem, nisi Deus donasset salutem, non firmiter haberemus eam. Et nisi homo counitus fuisset Deo, non potuisset particeps fieri incorruptibilitatis ... Qua enim ratione filiorum adoptionis eius participes esse possumus, nisi per Filium eam, quae est ad ipsum, recepissemus ab eo communionem; nisi Verbum eius communicasset nobis caro factum? Ibid. 20, 3: Ipse Dominus erat, qui salvabat eos, quia per semetipsos non habebant salvari ... Non a nobis, sed a Dei adiumento habuimus salvari. *Athan.*, De Incarn. Verbi 7 sqq.; Adv. Arian. Or. II, 16. *Aug.*, De quant. anim. 28, 55: Unde fit, ut homo eius clementia reformandus sit, cuius bonitate ac potestate formatus est. Enarr. in Ps. 45, n. 14 (zu den Worten: *Vacate et videte, quoniam ego sum Deus*): Hoc est, Non vos, sed ego sum Deus; ego creavi, ego recreo; ego formavi, ego reformo; ego feci, ego reficio. Si non potuisti facere te, quomodo potes reficere te? Vgl. Enchir. 30. Pell, Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung (Passau 1888) S. 79 ff.

Vgl. Trid. Sess. 5, can. 3; Sess. 6, can. 1 (§ 88, 2). Cat. Rom. P. I, c. 3, q. 3: Cum igitur ex altissimo dignitatis gradu concidisset nostrum genus, sublevari inde et in pristinum locum restitui nullo modo poterat hominum aut Angelorum viribus. Quare reliquum erat illud ruinae et malorum subsidium, ut Dei Filii infinita virtus, assumpta carnis nostrae imbecillitate, infinitam tolleret peccati vim et nos reconciliaret Deo in sanguine suo.

2. Die Erlösung des gefallenen Menschen wird in der Heiligen Schrift speciell als ein Werk der zweiten göttlichen Person bezeichnet. Das ist zunächst in dem Sinne einer sogen. Appropriation zu verstehen (§ 56, 5), sofern ja an sich alle Werke Gottes nach außen, als Offenbarungen der göttlichen Wesensvollkommenheiten, von den drei göttlichen Personen in ungetheilter Einheit und Gemeinschaft gewirkt werden. Jene Ausdrucksweise der Heiligen Schrift kann aber auch in engerer Bedeutung auf das Geheimniß der Menschwerdung bezogen werden und muß dann in dem eigentlichen Sinne verstanden werden, daß in Christo ausschließlich die zweite göttliche Person die menschliche Natur an der ihr eigenthümlichen Persönlichkeit theilnehmen läßt oder mit ihr zur Einheit der Person verbunden ist.

Näheres siehe unten § 99. Das zuletzt genannte Geheimniß haben die heiligen Väter vielfach durch Congruenzgründe in etwa zu beleuchten versucht. Es wird namentlich betont, die Erlösung (bezw. die Menschwerdung) falle passend dem Sohne zu, weil er auch der Schöpfer des Menschen oder des göttlichen Ebenbildes in ihm gewesen sei; weil er selbst das wesensgleiche Ebenbild des Vaters, die persönliche göttliche Weisheit und Macht sei u. dgl. Vgl. *Petav.*, De Incarn. II, 15. *Anselm.*, De fide Trin. 5: Solius autem Dei est propriam habere voluntatem, id est, quae nulli subdita sit. Quicumque igitur propria voluntate utitur, ad similitudinem Dei per rapinam nititur ... Nulla igitur trium personarum Dei congruentius semetipsam *exinanivit formam servi accipiens* (Phil. 2, 7), ad debellandum diabolum et intercedendum pro homine, qui per rapinam falsam similitudinem Dei praesumserat, quam Filii ... Nullus namque iustius expugnat reum vel punit, aut illi misericordius parcit vel pro eo intercedit, quam cui specialius iniuria fieri probatur; nec aliquid convenientius opponitur falsitati ad expugnandum aut apponitur ad sanandum quam veritas. In illum enim falsam Dei praesumentes similitudinem specialius peccasse videntur, qui vera Dei Patris similitudo creditur. Vgl. *S. Thom.* 3, q. 3, a. 8. Entsprechend dem immanenten Verhältniß der göttlichen Personen zu einander wird dann weiterhin dem Vater der ewige Rathschluß der Erlösung, dem heiligen Geiste die Ausführung des vom Sohne begründeten menschlichen Heiles (die Heiligung) appropriirt. Siehe n. 3.

3. In ihrer Ursache oder von der göttlichen Seite betrachtet ist die Erlösung nicht etwas Zeitliches, sondern etwas Ewiges; sie ist die Offenbarung und Wirkung eines ewigen göttlichen Wollens. Dieser Satz ist mit der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes nothwendig gegeben (siehe § 36, 3. 4). In diesem Sinne führt die Heilige Schrift die Erlösung zurück auf einen ewigen Rathschluß Gottes; diesen bezeichnet sie als die Quelle aller Heilsgnaden für den Menschen. Jenes ewig in Gott verborgene „Geheimniß seines Willens" wurde der Menschheit enthüllt, d. i. durch den Erlöser thatsächlich verwirklicht, als die „Fülle der Zeiten" gekommen war, d. h. als die von Gott festgesetzte Zahl der Entwicklungsstufen der göttlichen Offenbarung einerseits und des menschheitlichen Lebens anderseits erfüllt war, welche nach Gottes Rathschluß zur Vorbereitung der Erlösung dienen sollten.

Trid. Sess. 6, c. 2: Quo factum est, ut coelestis Pater ... Christum Iesum Filium suum ... cum venit *beata illa plenitudo temporis*, ad homines miserit.

Eph. 1, 3: Benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in coelestibus in Christo, (4) sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in caritate. (5) Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suae, (6) in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo. (7) In quo habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum secundum divitias gratiae eius, (8) quae superabundavit in nobis in omni sapientia et prudentia, (9) ut notum faceret (γνωρίσας) nobis sacramentum voluntatis suae secundum beneplacitum eius, quod proposuit in eo, (10) in dispensatione (εἰς οἰκονομίαν) plenitudinis temporum, instaurare (ἀνακεφαλαιώσασθαι) omnia in Christo, quae in coelis et quae in terra sunt, in ipso.

Ebd. 3, 8: Mihi autem sanctorum minimo data est gratia haec: In gentibus evangelizare investigabiles divitias Christi, (9) et illuminare omnes, quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo, qui omnia creavit: (10) ut innotescat principatibus et potestatibus in coelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei, (11) secundum praefinitionem saeculorum, quam fecit in Christo Iesu Domino nostro. Röm. 5, 6. 8 (§ 108, 1). Gal. 4, 4. 5 (§ 95, 2).

Ueber die göttliche Führung der heidnischen Menschheit vgl. Apg. 17, 22 ff. (§ 26, 2 c). Der ganze Weltplan ist somit von Gott mit Beziehung auf Christus festgestellt worden (Eph. 3, 11). Christus, der Erlöser, ist der Mittelpunkt der Offenbarungs- und Weltgeschichte. Die nach seinem Opfertode bis an das Weltende verlaufenden Perioden haben den Zweck, sein Werk zur Vollendung zu führen. Es soll allen Völkern der Erde das von ihm erworbene Heil angeboten werden (Matth. 28, 18 ff. Röm. 11, 25—32), das von ihm gegründete Reich, die Kirche, nach außen und nach innen sich entwickeln und gestalten (Eph. 1, 22. 23; 2, 20—22; 4, 11—13); alle Feinde dieses Gottesreiches sollen entweder der Gnade oder der weltleitenden und richterlichen Gewalt des Gottmenschen unterworfen und durch das allgemeine Gericht endgültig von jenem Reiche ausgeschieden werden (Apg. 17, 31. 1 Kor. 15, 24 ff.). Dann ist das Ende dieses (zeitlichen) Weltlaufes eingetreten, und es wird fortan „Gott alles in allem sein" (1 Kor. 15, 24—28). Vgl. unten § 169, 2. Simar a. a. O. S. 112 ff.

S. Thom., In Eph. 1, l. 3 (v. 11): Sicut omnia ordinat et dispensat (Deus), ita et tempora, dispensando et accommodando ea effectibus, quos producit secundum congruentiam eorum . . . Ita et certum tempus praeordinavit ab aeterno mysterio Incarnationis. Quod quidem tempus secundum Gloss. exsistens fuit, postquam homo convictus fuit de sua insipientia ante legem scriptam, dum scilicet creaturas coleret, . . . et de impotentia per legem scriptam, quam implere non poterat: ut sic homines adventum Christi, de sua sapientia et virtute non praesumentes, non contemnerent; sed quasi infirmi et quodammodo ignari, Christum avidius affectarent. Vgl. ibid. 3, q. 1, a. 5: Cum opus Incarnationis principaliter ordinetur ad reparationem humanae naturae per peccati abolitionem, manifestum est, quod non fuit conveniens a principio humani generis ante peccatum Deum incarnatum fuisse. Non enim datur medicina nisi iam infirmis . . . Sed nec etiam statim post peccatum conveniens fuit Deum incarnari. Primo quidem propter conditionem humani peccati, quod ex superbia provenerat; unde eo modo erat homo liberandus, ut humiliatus recognosceret se liberatore indigere . . . Secundo propter ordinem promotionis in bonum, secundum quem ab imperfecto ad perfectum proceditur . . . Tertio propter dignitatem verbi incarnati, quia super illud Gal. 4, 5 . . . dicit Glossa (*Aug.*, In Ioan. tr. 31): „Quanto maior iudex veniebat, tanto praeconum series longior praecedere debebat." Quarto, ne fervor fidei temporis prolixitate tepesceret, quia circa finem mundi refrigescet caritas. Vgl. ibid. a. 6: Si autem hoc remedium differretur usque in finem mundi, totaliter Dei notitia et reverentia et morum honestas abolita fuisset in terris. *Hugo a St. Vict.*, De Sacram. I Prol.: Verbum etenim incarnatum rex noster est, qui in hunc mundum venit cum diabolo pugnaturus; et omnes Sancti, qui ante eius adventum, quasi milites sunt ante faciem regis praecedentes; et qui postea venerunt et venient usque ad finem mundi, milites sunt regem subsequentes. Vgl. J. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters II, 323. Ueber die rückwirkende Kraft des Opfertodes Christi siehe § 108, 3; 134, 2.

§ 93.

Der Zweck des Erlösungswerkes. Die Freiwilligkeit desselben.

1. Wie bei der Schöpfung, so kann auch bei allen übrigen Werken Gottes nach außen der höchste von Gott gewollte Endzweck (finis *operantis*) nur die eigene Ehre Gottes sein, d. i. die Selbstverherrlichung Gottes mittelst der in jenen Werken sich vollziehenden Offenbarung seiner Vollkommenheiten (finis *operis*). Bezüglich des Erlösungswerkes wird dieses auch ausdrücklich in der Heiligen Schrift gelehrt, während die kirchlichen Symbole vorwiegend das ewige Heil der Menschen als dessen Endzweck hervorheben. Letzteres ist der secundäre, jene der primäre Endzweck in dem früher bereits erklärten Sinne.

Vgl. § 66. Symb. Nic.-Const.: Qui propter nos homines et *propter nostram salutem* descendit de coelis . . . Symb. *Athan.:* Qui passus est pro salute nostra . . . Trid. Sess. 6, c. 7 (analog): Huius iustificationis causae sunt, finalis quidem, *gloria Dei et Christi* ac *vita aeterna.*

Luc. 19, 10: Venit enim Filius hominis quaerere et salvum facere, quod perierat. Die meisten Aussprüche der Heiligen Schrift beziehen sich zugleich auf die besondere (von Gott erwählte) Art und Weise der Erlösung, auf die Menschwerdung und den Opfertod des Sohnes. Joh. 3, 16: Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam. (17) Non enim misit Deus Filium suum in mundum, ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum. Gal. 4, 4. 5 (§ 95, 2 a). 1 Joh. 4, 14. Vgl. § 108. 109. Die Ehre Gottes als Zweck der Erlösung vgl. Joh. 12, 27: Nunc anima mea turbata est. Et quid dicam? Pater, salvifica me ex hac hora. Sed propterea veni in horam hanc. (28) Pater, clarifica nomen tuum. Venit ergo vox de coelo: Et clarificavi et iterum clarificabo. Ebd. 13, 31: Cum ergo exisset (Iudas), dixit Iesus: Nunc clarificatus est Filius hominis, et Deus clarificatus est in eo. (32) Si Deus clarificatus est in eo, et Deus clarificabit eum in semetipso: et continuo clarificabit eum. Vgl. 17, 1 ff. Eph. 1, 5. 6 (§ 92, 3). Die Erlösung als eine Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten, der Güte, Weisheit, Gerechtigkeit, Allmacht, siehe Eph. 2, 4: Deus autem, qui dives est in *misericordia,* propter nimiam *caritatem* suam, qua dilexit nos, (5) et cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo (cuius gratia estis salvati), (6) et conresuscitavit et consedere fecit in coelestibus in Christo Iesu, (7) ut ostenderet in saeculis supervenientibus abundantes divitias gratiae suae in *bonitate* super nos in Christo Iesu. Vgl. Röm. 5, 8. Tit. 3, 4 (§ 84, 2; 108, 1). — 1 Kor. 1, 23: Nos autem praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam, (24) ipsis autem vocatis Iudaeis atque Graecis Christum Dei *virtutem* et Dei *sapientiam.* Vgl. Eph. 3, 10 (§ 92, 3). — Röm. 3, 25: Quem (Christum) proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine eius, ad ostensionem *iustitiae* suae propter remissionem praecedentium delictorum (26) in sustentatione Dei, ad ostensionem iustitiae eius in hoc tempore, ut sit ipse iustus et iustificans eum, qui est ex fide Iesu Christi. — 1 Kor. 1, 18: Verbum enim crucis pereuntibus quidem stultitia est, iis autem, qui salvi fiunt, id est, nobis, Dei *virtus* est. Eph. 1, 19:

(Ut sciatis) . . . quae sit supereminens magnitudo virtutis eius in nos, qui credimus, secundum operationem *potentiae virtutis eius*, (20) quam operatus est in Christo, suscitans illum a mortuis et constituens ad dexteram suam in coelestibus. Siehe unten § 111. 112. Simar, Die Theol. des hl. Paulus (2. Aufl.) S. 116 ff.

In ähnlicher Weise stellen die heiligen Väter die Erlösung als eine Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten dar; indem sie dabei durchweg die Menschwerdung des Sohnes als das von Gott erwählte Mittel der Erlösung ins Auge fassen, wollen sie zugleich die Angemessenheit (Congruität) jenes Geheimnisses sowohl in Bezug auf Gott als auch in Bezug auf das menschliche Heil darthun. Siehe n. 2. *Petav.*, De Incarn. II, 5. v. Schäzler, Das Dogma von der Menschwerdung Gottes S. 247 ff. Schwane, Dogmengesch. der patr. Zeit S. 329 ff.

2. Die Heilige Schrift stellt die Erlösung überall dar als ein Werk der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit, als die Offenbarung eines aus göttlichem Wohlgefallen entsprungenen ewigen Rathschlusses. Hiermit ist die Freiheit oder Freiwilligkeit der Erlösung klar bezeichnet. Gott war in keiner Weise genöthigt, den Menschen zu erlösen. Er konnte denselben gerechterweise dem selbstverschuldeten ewigen Verderben überantworten. Er bedurfte dieses Werkes so wenig als der Schöpfung der Welt zu seiner eigenen Vollkommenheit und Glückseligkeit. Den höchsten Weltzweck aber, den er nothwendig wollen muß, würde er auch durch die ewige Bestrafung des gefallenen Geschlechtes verwirklicht haben. Für die Angemessenheit der Erlösung haben indes schon die heiligen Väter mancherlei Gründe aus der Idee Gottes, aus der Natur der menschlichen Sünde u. dgl. abgeleitet.

Vgl. § 66. Conc. Prov. Col. P. I, c. 18 (siehe unten S. 428).

Joh. 3, 16. Eph. 1, 3—10 (§ 92, 3); 2, 4 ff. Tit. 3, 4 (oben n. 1). 1 Joh. 4, 9: In hoc apparuit caritas Dei in nobis, quoniam Filium suum unigenitum misit Deus in mundum, ut vivamus per eum. Röm. 5, 8 (§ 50, 2); 8, 32: Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum: quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit?

Aug., De nat. et gr. 5, 5: Universa igitur massa poenas debet; et si omnibus debitum damnationis supplicium redderetur, non iniuste procul dubio redderetur. Serm. 174 (al. 8, de verb. Ap.), 2: Prorsus nusquam sic apparet benignitas gratiae et liberalitas omnipotentiae Dei, quam in homine mediatore Dei et hominum, homine Christo Iesu.

Obiger Satz von der Freiwilligkeit des Erlösungswerkes bezieht sich auch insbesondere auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes als das von Gott erwählte Mittel der Erlösung. Davon reden auch ausdrücklich die genannten Stellen der Heiligen Schrift. Ebenso lehren die heiligen Väter, die Menschwerdung sei nicht für Gott der einzig mögliche Weg zur Errettung des gefallenen Geschlechtes gewesen; man kann nur sagen, dieser Weg sei höchst angemessen oder zweckentsprechend gewesen, weil durch die Menschwerdung und den Opfertod des Sohnes sowohl die Ehre Gottes (die Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten) als auch das menschliche Heil in der wirksamsten und reichlichsten Weise befördert wurde.

Nur eine hypothetische Nothwendigkeit der Incarnation kann behauptet werden. Wenn nämlich Gott nur unter der Bedingung einer adäquaten Genugthuung für die Schuld der Sünde dem Menschen die Erlösung gewähren wollte,

so war allerdings die Menschwerdung unerläßlich, weil jene Genugthuung von keinem bloßen Geschöpfe, sondern nur von einem Gottmenschen geleistet werden konnte (§ 108).

Conc. Prov. Col. P. I, c. 18: Poterat quidem Deus genus humanum in Adamo lapsum non reparare ad pristinum finem supernaturalem, sed sorti sibi paratae et libere inductae suisque viribus naturali tantum auxilio adiutis committere. Poterat quoque aliis humano generi, si reparare volebat, succurrere viis. Si vero integram exigens satisfactionem iustitiam non minus quam misericordiam manifestando reparare volebat, nemo poterat satisfacere, nisi qui Deus simul esset et homo.

Von jener Angemessenheit oder von dieser hypothetischen Nothwendigkeit ist es zu verstehen, wenn die heiligen Väter vielfach die Menschwerdung als ein nothwendiges Mittel des menschlichen Heiles darstellen (§ 92, 1).

So auch z. B. *Aug.*, Serm. 174 (al. 8, de verb. Ap.), 1: Non liberaretur humanum genus, nisi sermo Dei dignaretur esse humanus. Vgl. hingegen De agone chr. 11, 12: Sunt autem stulti qui dicunt: Non poterat aliter Sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem et nasceretur de femina et a peccatoribus omnia illa pateretur? Quibus dicimus: Poterat omnino, sed si aliter faceret, similiter vestrae stultitiae displiceret (folgt eine ganze Reihe von Congruenzgründen für die Menschwerdung. Siehe unten *S. Thom.* 3, q. 1, a. 2). De Trin. XIII, 10, 13: Eos itaque qui dicunt: Itane defuit Deo modus alius, quo liberaret homines a miseria mortalitatis huius, ut unigenitum Filium, Deum sibi coaeternum, hominem fieri vellet, induendo humanam animam et carnem, mortalemque factum mortem perpeti? parum est sic refellere, ut istum modum, quo nos per Mediatorem Dei et hominum hominem Christum Iesum Deus liberare dignatur, asseramus bonum et divinae congruum dignitati: verum etiam ut ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse, cuius potestati cuncta aequaliter subiacent, sed sanandae nostrae miseriae conventiorem modum alium non fuisse, nec esse oportuisse (vgl. *S. Thom.* l. c.). *Leo M.*, Serm. 22 (al. 21), 3: Verax namque misericordia Dei, cum ad reparandum humanum genus ineffabiliter ei multa suppeterent, hanc potissimum consulendi viam elegit, qua ad destruendum opus diaboli non virtute uteretur potentiae, sed ratione iustitiae. Ueber die Angemessenheit der Erlösung überhaupt vgl. ibid. c. 1: Nam quia gloriabatur diabolus, hominem sua fraude deceptum divinis caruisse muneribus, et immortalitatis dote nudatum duram mortis subiisse sententiam, seque in malis suis quoddam de praevaricatoris consortio invenisse solatium; Deum quoque, iustae severitatis exigente ratione, erga hominem, quem in tanto honore condiderat, antiquam mutasse sententiam: opus fuit, dilectissimi, secreti dispensatione consilii, ut incommutabilis Deus, cuius voluntas non potest sua benignitate privari, primam pietatis suae dispositionem sacramento occultiore compleret, et homo diabolicae iniquitatis versutia actus in culpam, contra Dei propositum non periret. Vgl. unten § 108, 1.

Bonav., II. Sent. d. 20, a. 1, q. 1: Absque dubio congruum est reparari genus humanum . . . non solum ex parte Dei, sed etiam ex parte hominis. Ex parte Dei, quia decet Dei sapientiam et misericordiam. . . . Ex parte vero hominis congruentia est similiter, si consideretur dignitas hominis conditi, et modus labendi et status lapsi. Dignitas namque hominis conditi est, quod propter ipsum facta sunt universa; si ergo homo careret suo fine, omnia essent suo fine fraudata. Modus vero labendi fuit, quod humana natura

totaliter cecidit alio peccante et alio suggerente; et ideo decens fuit, ipsam per alium relevari, ut sicut filii peccaverunt in parente, et parens peccavit diabolo suggerente, sic etiam homo repararetur Domino relevante. Status etiam hominis lapsi reparationi congruit, quia in illo statu simul fuit poenitentia cum miseria; ex poenitentia placabat quodammodo divinam iustitiam, miseria vero provocabat misericordiam.

Ueber die pädagogische Bedeutung der Incarnation vgl. *S. Thom.* 3, q. 1, a. 2: Ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest; ... alio modo per quod melius et convenientius pervenitur ad finem. ... Primo modo Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanae naturae. Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad humanae naturae reparationem. ... Et hoc quidem considerari potest quantum ad *promotionem hominis in bonum.* Primo quidem quantum ad fidem, quae magis certificatur ex hoc, quod ipsi Deo loquenti credit; unde Augustinus dicit (Civ. XI, 2): *Ut homo fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas Dei Filius, homine assumpto, constituit atque fundavit fidem.* Secundo quantum ad spem, quae per hoc maxime erigitur; unde Augustinus dicit (De Trin. XIII, 10): *Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quam ut demonstraretur nobis, quantum diligeret nos Deus. Quid vero huius rei isto indicio manifestius, quam quod Dei Filius naturae nostrae dignatus est inire consortium?* Tertio quantum ad caritatem, quae maxime per hoc excitatur; unde Augustinus dicit (De catech. rud. 4): *Quae maior est causa adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem in nobis?* Et postea subdit: *Si amare pigebat, saltem redamare non pigeat.* Quarto quantum ad rectam operationem, in qua nobis exemplum se praebuit; unde Augustinus dicit in quodam sermone de Nat. Dom. (22 de Temp.): *Homo sequendus non erat, qui videri poterat; Deus sequendus erat, qui videri non poterat. Ut ergo exhiberetur homini et qui videretur ab homine, et quem homo sequeretur, Deus factus est homo.* Quinto quantum ad plenam participationem Divinitatis, quae vera est hominis beatitudo et finis humanae vitae, et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem; dicit enim Augustinus in quodam sermone de Nat. Dom. (13 de Temp.): *Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus.*

Similiter et hoc utile fuit ad *remotionem mali.* Primo enim per hoc homo instruitur, ne sibi diabolum praeferat et eum veneretur, qui est auctor peccati; unde Augustinus dicit (De Trin. XIII, 17): *Quandoquidem sic potuit Deo coniungi humana natura, ut fieret una persona, superbi illi maligni spiritus non ideo se audeant homini praeponere, quia non habent carnem.* Secundo per hoc instruimur, quanta sit dignitas humanae naturae, ne eam inquinemus peccando; unde Augustinus dicit (De vera rel. 16): *Demonstravit nobis Deus, quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc quod hominibus in vero homine apparuit.* Et Leo Papa dicit (Serm. de Nat. 1): *Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam; et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire.* Tertio quia *ad praesumtionem hominis tollendam gratia Dei, in nobis nullis meritis praecedentibus, in homine Christo commendatur*, ut dicit Augustinus (De Trin. XIII, 17). Quarto quia *superbia hominis, quae maxime impedimento est, ne inhaereatur Deo, per tantam Dei humilitatem redargui potest atque sanari*, ut dicit Augustinus ibidem.

Quinto ad liberandum hominem a servitute peccati: quod quidem, ut Augustinus dicit (De Trin. XIII, 13), *fieri debuit sic, ut diabolus iustitia hominis Iesu Christi superetur*, quod factum est Christo satisfaciente pro nobis. Homo autem purus satisfacere non poterat pro toto humano genere; Deus autem satisfacere non debebat; unde oportebat Deum et hominem esse Iesum Christum. Unde et Leo Papa dicit (Serm. de Nat. l. c.): *Suscipitur a virtute infirmitas, a maiestate humilitas, ab aeternitate mortalitas, ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei et hominum mediator, et mori ex uno et resurgere posset ex altero. Nisi enim esset verus Deus, non afferret remedium; nisi esset verus homo, non praeberet exemplum.* Sunt autem et aliae plurimae utilitates, quae consecutae sunt supra apprehensionem sensus humani. Näheres über die Frage nach der Nothwendigkeit der von Christus geleisteten stellvertretenden Genugthuung siehe unten § 108 und oben § 49, 2.

3. Seit dem Mittelalter wurde die Frage vielfach erörtert, ob die Menschwerdung des Sohnes Gottes auch dann erfolgt sein würde, wenn der Sündenfall nicht eingetreten wäre; d. h. also, ob neben der Erlösung des gefallenen Geschlechtes ein anderer entscheidender Beweggrund des göttlichen Rathschlusses der Menschwerdung anzunehmen sei oder nicht. Der hl. Thomas glaubt, diese Frage sei im verneinenden Sinne zu beantworten, weil die gegentheilige Auffassung jeder positiven Begründung aus der Heiligen Schrift ermangele. Mit absoluter Gewißheit lasse sich diese Controverse freilich nicht entscheiden; die Offenbarung rede eben nur von dem in Christo thatsächlich verwirklichten Rathschlusse Gottes; als dessen wesentliches Motiv aber bezeichne sie deutlich genug die Erlösung des gefallenen Menschen.

S. Thom. 3, q. 1, a. 3: Aliqui circa hoc diversimode opinantur. Quidam enim dicunt, quod etiamsi homo non peccasset, Dei Filius incarnatus fuisset. Alii vero contrarium asserunt: quorum assertioni magis assentiendum videtur. Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt super omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas nobis innotescit. Unde cum in sacra Scriptura ubique Incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur Incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum, ita quod peccato non exsistente Incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur; potuisset enim etiam peccato non exsistente Deus incarnari. Ebenso Comm. in 1 Tim. 1 l. 4. Vgl. dagegen (die frühere Aeußerung) III. Sent. d. 1, q. 1, a. 3: Alii vero dicunt, quod cum per Incarnationem Filii Dei non solum liberatio a peccato, sed etiam humanae naturae exaltatio et totius universi consummatio facta sit, etiam peccato non exsistente, propter has causas Incarnatio fuisset; et hoc etiam *probabiliter sustineri potest.* Auch der hl. Bonaventura (III. Sent. d. 1, a. 1, q. 2) urtheilt über die zuerst genannte Ansicht (diejenige des hl. Thomas): Plus consonat pietati fidei.

Es sprechen für diese Ansicht folgende Gründe: Die kirchlichen Symbole nennen als Zweck der Menschwerdung (nicht etwa bloß des Opfertodes Christi) stets nur die Erlösung der Menschen. Ebenso die Heilige Schrift. Sie betont überdies, darum vorzüglich erscheine die Menschwerdung als die vollkommenste Offenbarung der Liebe und Barmherzigkeit Gottes, weil Gott sie zu Gunsten der sündigen Menschen

ewig bei sich beschlossen und in der Zeit verwirklicht habe. Endlich lehren einzelne Väter ausdrücklich, die Menschwerdung würde nicht erfolgt sein, wenn der Sündenfall nicht geschehen wäre. Sie wollen damit nicht leugnen, daß durch die Menschwerdung Gott auch noch andere Zwecke thatsächlich verwirklicht habe. Vgl. Kleutgen a. a. O. III, 401.

Symb. Nic.-Const. (oben n. 1). In dem bei der Weihe der Osterkerze gebräuchlichen Hymnus heißt es: O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem! O certe necessarium (damit nämlich die Menschheit die Gnade der Incarnation erlange) Adae peccatum. . . .

Luc. 19, 10: Venit enim Filius hominis quaerere et salvum facere quod perierat. Vgl. 5, 31. 32. Joh. 3, 16. 17 (oben n. 1). 1 Tim. 1, 15: Fidelis sermo et omni acceptione dignus, quod Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.

Iren., Adv. haer. V, 14, 1: Si enim non haberet caro salvari (gegen den gnostischen Spiritualismus gerichtet), nequaquam Verbum Dei caro factum esset. *Ambr.*, De Incarn. 6: Nam quae erat causa Incarnationis, nisi ut caro, quae peccaverat, per se redimeretur? *Aug.*, Serm. 174 (al. 8, de verb. Ap.), 2: Si homo non periisset, Filius hominis non venisset. Serm. 175 (al. 9, de verb. Ap.), 1: Nulla causa fuit veniendi Christo Domino nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, et nulla causa est medicinae. Weitere Zeugnisse siehe bei *Petav.*, De Incarn. II, 17, 7.

Die Vertreter der gegentheiligen Ansicht betrachten den menschgewordenen Sohn Gottes zunächst als Vollender der von Gott erschaffenen Welt und des Menschen insbesondere; sie behaupten, dieser Zweck der Vollendung sei nicht durch den Sündenfall bedingt; daher habe auch der Rathschluß der Menschwerdung zunächst ohne Rücksicht auf die menschliche Sünde in Gott ewig bestanden; nur das Leiden und der Opfertod Christi seien durch den Sündenfall motivirt. So u. a. Rupert von Deutz und Honorius von Autun (im 12. Jahrh.) und später Scotus. Von den Einzelnen wurde diese Ansicht wieder in sehr verschiedener Weise begründet. Näheres siehe bei *Gonet* l. c. tom. 4, P. 3, tr. 1, disp. 5. *Bill.*, De Incarn. diss. III, a. 3. v. Schäzler, Das Dogma von der Menschwerdung Gottes S. 307. J. Bach, Die Dogmengesch. des Mittelalters II, 266. 298. Kleutgen a. a. O. III, 400. Ueber den mit der vorliegenden Frage in Zusammenhang stehenden Optimismus des Malebranche siehe oben § 67, 3.

Zweites Kapitel.

Die zeitliche Verwirklichung des göttlichen Erlösungs-Rathschlusses.

Erster Abschnitt.

Die Person des Erlösers. Das Geheimniß der Menschwerdung.

§ 94.

Uebersicht.

1. Die Erlösung des gefallenen Menschen wurde zu der von Gott bestimmten Zeit von dem menschgewordenen Sohne Gottes vollbracht. Seine Wirksamkeit für das Heil der Welt war nach Gottes Rathschluß dadurch bedingt, daß er zugleich Gott und Mensch war, d. h. dadurch, daß in ihm die göttliche und die menschliche Natur zur Einheit der Person miteinander verbunden waren. Dieses Geheimniß der sogen. unio hypostatica muß demnach zuerst in Betracht gezogen werden; dann erst können die das Werk der Erlösung betreffenden Glaubenssätze verständlich werden. Die hypostatische Verbindung der beiden Naturen in Christo ist zunächst an sich (oder in esse, das incarnatum esse des göttlichen Logos, die incarnatio Verbi im passiven Sinne), sodann auch in ihrem Ursprunge oder ihrer Ursache nach (in fieri) zu betrachten (die incarnatio Verbi im activen Sinne, die göttliche Wirksamkeit, wodurch das Geheimniß der unio hypostatica zu stande kam).

2. Die Kirche hat den Inhalt des christologischen Dogmas den mannigfaltigsten Häresien gegenüber ausdrücklich definirt und allseitig erklärt. Den innersten Kern desselben bildet das Geheimniß der unio hypostatica (duarum naturarum); darin ist aber gleicherweise die Einheit der Person (die nestorianische Irrlehre) wie die Zweiheit und Unversehrtheit der Naturen (die ebionitische, die doketische, die monophysitische Irrlehre) eingeschlossen.

Symb. *Athan.*: Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Iesus Christus Dei Filius Deus et homo est. Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus; perfectus Deus, perfectus homo: ex anima rationali et humana carne subsistens; aequalis Patri secundum divinitatem: minor Patre secundum humanitatem. Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus. Unus autem non conversione Divinitatis in carnem, sed assumtione humanitatis in Deum; unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo: ita Deus et homo unus est Christus.

Im Anschluß an die hier vorliegende, der Natur der Sache durchaus entsprechende Disposition werden wir zuerst den dogmatischen Beweis für die Wahrheit und Unversehrtheit der göttlichen und der menschlichen Natur in Christo darlegen, sodann das Dogma von der persönlichen Vereinigung der beiden Naturen oder von der unio hypostatica begründen und zu erläutern versuchen.

Erste Abtheilung.

Die beiden Naturen in Christo.

§ 95.

Die Gottheit Christi.

1. Der Glaubenssatz, daß Christus, der Erlöser, wahrer Gott sei, oder genauer, daß in Christo der ewige, mit dem Vater wesensgleiche Sohn Gottes die menschliche Natur angenommen habe, hat offenbar das trinitarische Dogma zu seiner Voraussetzung. Es ist ja in demselben die Glaubenswahrheit eingeschlossen, daß neben dem Vater der Sohn (oder Logos) eine zweite, ewig aus dem Wesen des Vaters hervorgegangene göttliche Hypostase sei; oder der Satz, daß der Sohn ebenso wahrhaft und vollkommen Gott sei wie der Vater (Consubstantialität), jedoch eine zweite, von der des Vaters verschiedene göttliche Person (hypostatische Verschiedenheit). Diese Voraussetzung des christologischen Dogmas wurde in der Trinitätslehre bereits erörtert (§ 59). Hier ist also nur der Satz zu begründen, daß der, welcher in der Zeit als der Erlöser der Menschen erschien, jener ewige, dem Vater wesensgleiche Sohn Gottes war.

In dieser Form findet sich das christologische Dogma in allen kirchlichen Symbolen sowie in den ältesten Glaubensregeln ausgesprochen. Wie sie alle den Vater als Schöpfer der Welt bezeichnen, so den Sohn als denjenigen, welcher um des menschlichen Heiles willen Mensch geworden sei, gelitten habe und am Kreuze gestorben sei; sie unterscheiden gar nicht zwischen der zweiten göttlichen Person an sich und dem in der Zeit erst erschienenen Erlöser; sie benennen jene sofort mit dem historischen (erst auf Grund der Menschwerdung ihr zukommenden) Namen Christus oder Jesus Christus.

Symb. Apost.: Credo ... in Iesum Christum Filium eius unicum, Dominum nostrum: qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine.... Symb. Conc. Const. I (§ 59, 1; 93, 1). Later. IV, c. 1: Et tandem unigenitus Dei Filius Iesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus, ex Maria semper Virgine Spiritus Sancti cooperatione conceptus, verus homo factus, ex anima rationali et humana carne compositus, una in duabus naturis persona, viam vitae manifestius demonstravit. Symb. *Athan.*, siehe oben § 94, 2. Ebenso die Glaubensregeln (siehe § 2, 1), z. B. *Iren.*, Adv. haer. I, 10, 1. 2: Etenim Ecclesia ... fidem eam, ... quae est in unum Deum Patrem omnipotentem, qui fecit coelum et terram et maria et omnia, quae in eis sunt, et in unum Iesum Christum Filium Dei, nostrae salutis causa incarnatum, et in Spiritum Sanctum ... diligenter custodit.

Auch dem Nestorianismus gegenüber definirte die Kirche von neuem, daß der im Fleische Erschienene (der eine Christus oder der Emmanuel) wahrer Gott sei (siehe unten § 97, 1); ebenso nahm sie in der neuern Zeit das Dogma gegen den Rationalismus der Socinianer in Schutz. Vgl. die Constitutionen der Päpste Paul IV. (1555) und Clemens VIII. (1603) bei *Denzinger*, Enchir. n. 880.

2. In der Heiligen Schrift wird die Gottheit Christi zunächst in derselben Weise gelehrt wie in den kirchlichen Symbolen. Sie sagt, der göttliche Logos oder der Sohn Gottes habe in Christo die menschliche Natur angenommen oder sei im Fleische erschienen u. dgl. (a). Sodann werden Christo göttliche Attribute beigelegt, insbesondere auch ein vorzeitliches, ewiges Dasein (die Präexistenz seiner göttlichen Natur) und die Wesenseinheit mit dem Vater (b). Endlich wird er geradezu Gott oder Sohn Gottes genannt. Er legt sich selbst diese Würde bei und verweist auf seine Wunder, namentlich auf das Wunder seiner Auferstehung, zum Beweise für die Wahrheit seines Wortes und seiner göttlichen Sendung. In gleichem Sinne berufen sich die Apostel auf die Auferstehung Christi und andere von ihm gewirkte Wunder (c).

a) Joh. 1, 14: Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis; et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis (V. 1—3 siehe oben § 59, 2). Das Wort caro (daher incarnatio, σάρκωσις oder ἐνσάρκωσις bei den heiligen Vätern und in der Kirchensprache) bedeutet hier nach biblischem Sprachgebrauche so viel als Mensch (vgl. z. B. 1 Mos. 6, 12: Omnis quippe caro — alle Menschen — corruperat viam suam super terram. Luc. 3, 6 bezw. Is. 40, 3: Et videbit omnis caro salutare Dei. Röm. 3, 20). Gal. 4, 4: At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege; (5) ut eos, qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus. Phil. 2, 5: Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Iesu, (6) qui cum in forma Dei esset (da er an der göttlichen Seinsweise, d. i. an dem göttlichen Wesen, theilhatte), non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo; (7) sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. (*Aug.*, Ep. 140, a. 120, c. 4, 12: Neque enim usurpationis erat, ut rapina diceretur; sed naturae inerat, ut esset aequalis. Semetipsum tamen exinanivit, non formam Dei amittens, sed formam servi suscipiens. *S. Thom.*, In Gal. 4, l. 2: Parvum se fecit, non dimittendo magnitudinem, sed assumendo parvitatem.) Kol. 2, 9: Quia in ipso (Christo) inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter (d. i. in der Form und auf Grund der Menschwerdung. *S. Thom.*, In Col. 2, l. 2: Per assumptionem hominis in unitatem personae). Eine Parallelstelle ist nach dem griechischen Texte 1 Tim. 3, 16: Et manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne (θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί). Röm. 1, 1: Paulus, . . . segregatus in Evangelium Dei, (2) quod ante promiserat per Prophetas suos in scripturis sanctis, (3) de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem. Luc. 1, 35 (§ 99, 3).

b) Die Ewigkeit oder göttliche Präexistenz Christi vgl. Joh. 8, 42: Dixit ergo eis Iesus: Si Deus Pater vester esset, diligeretis utique me; ego enim ex Deo processi et veni; neque enim a me ipso veni, sed ille me misit.

Ebd. V. 56: Abraham pater vester exsultavit, ut videret diem meum; vidit et gavisus est. (57) Dixerunt ergo Iudaei ad eum: Quinquaginta annos nondum habes, et Abraham vidisti? (58) Dixit eis Iesus: Amen, amen dico vobis, antequam Abraham fieret, ego sum. Ebd. 17, 5 (§ 53, 2 c); 6, 38: Quia descendi de coelo. V. 51: Ego sum panis vivus, qui de coelo descendi. Man beachte, daß die Grundlage aller dieser Aussprüche im Prologe 1, 1—3 (§ 59, 2) gegeben ist. Phil. 2, 6 (siehe oben). Hebr. 7, 3 (§ 59, 2); 13, 8: Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula. Die Wesenseinheit mit dem Vater siehe Joh. 10, 30; 14, 9. 10; 17, 10. 20. 21 (§ 53, 2 d). Göttliche Attribute werden ihm beigelegt Joh. 5, 19—26; 8, 12: Ego sum lux mundi. Ebd. 14, 6: Ego sum via, veritas et vita. Nemo venit ad Patrem nisi per me. Kol. 1, 15—17. Hebr. 1, 1—3 (§ 59, 2); vgl. V. 4—13. Kol. 2, 3: In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi. Es gebührt ihm der göttliche Cult der Anbetung, Hebr. 1, 6: Et cum iterum introducit primogenitum in orbem terrae, dicit: Et adorent eum omnes Angeli Dei. Phil. 2, 8: Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. (9) Propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, quod est super omne nomen, (10) ut in nomine Iesu omne genu flectatur coelestium, terrestrium et infernorum; (11) et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei Patris. Vgl. Joh. 9, 35: Tu credis in Filium Dei? (36) Respondit ille (der Blindgeborene), et dixit: Quis est, Domine, ut credam in eum? (37) Et dixit ei Iesus: Et vidisti eum, et qui loquitur tecum, ipse est. (38) At ille ait: Credo, Domine! Et procidens adoravit eum. Matth. 14, 33 (siehe unten c). Er ist der Weltrichter, Joh. 5, 22 (§ 59, 2). Matth. 16, 27: Filius enim hominis venturus est in gloria Patris sui cum Angelis suis; et tunc reddet unicuique secundum opera eius.

c) Die Bezeugung der Gottheit Christi von seiten des Vaters bei den Theophanien siehe oben § 53, 2 a. Das feierliche Selbstzeugniß Christi Matth. 26, 63: Et princeps sacerdotum ait illi: Adiuro te per Deum vivum, ut dicas nobis, si tu es Christus Filius Dei. (64) Dicit illi Iesus: Tu dixisti! verumtamen dico vobis: Amodo videbitis Filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei et venientem in nubibus coeli (*Corn. a Lap.* in h. l.: Videbitis me, qui vobis dumtaxat filius hominis esse videor, etiam esse vere Filium Dei proprium et naturalem, cum in die iudicii videbitis me considere ad dexteram Dei Patris omnipotentis, id est, aequalis cum eo esse dignitatis, maiestatis et gloriae). Joh. 3, 13 (§ 97, 2); 10, 37: Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi; (38) si autem facio, et si mihi non vultis credere, operibus credite; ut cognoscatis et credatis, quia Pater in me est, et ego in Patre. Ebd. 11, 41: Iesus autem elevatis sursum oculis (am Grabe des Lazarus) dixit: Pater! gratias ago tibi, quoniam audisti me. (42) Ego autem sciebam, quia semper me audis, sed propter populum, qui circumstat, dixi: ut credant, quia tu me misisti. Den Hinweis auf seine Auferstehung siehe Joh. 8, 18: Ego sum, qui testimonium perhibeo de me ipso; et testimonium perhibet de me, qui misit me, Pater. V. 27: Et non cognoverunt, quia Patrem eius dicebat Deum. (28) Dixit ergo eius Iesus: Cum exaltaveritis Filium hominis, tunc cognoscetis, quia ego sum, et a me ipso facio nihil, sed sicut docuit me Pater, haec loquor (siehe oben § 59, 2); (29) et qui me misit, mecum est, et non reliquit me solum; quia ego, quae placita sunt ei, facio semper. Vgl. V. 16. 17. Joh. 2, 18: Responderunt ergo Iudaei et

dixerunt ei (bei der Tempelreinigung, wo er den Tempel das Haus seines Vaters genannt hatte): Quod signum ostendis nobis, quia haec facis? (19) Respondit Iesus et dixit eis: Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud.... (21) Ille autem dicebat de templo corporis sui. (22) Cum ergo resurrexisset a mortuis, recordati sunt discipuli eius, quia hoc dicebat, et crediderunt Scripturae et sermoni, quem dixit Iesus. Ebd. 1, 49; 20, 27 ff. (siehe unten).

Die Zeugnisse der Apostel Matth. 16, 15: Dicit illis (discipulis) Iesus: Vos autem, quem me esse dicitis? (16) Respondens Simon Petrus dixit: Tu es Christus, Filius Dei vivi! (17) Respondens autem Iesus, dixit ei: Beatus es, Simon, Bar Iona! quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est. Ebd. 14, 33: Qui autem in navicula erant (discipuli), venerunt et adoraverunt eum, dicentes: Vere Filius Dei es! Joh. 1, 49: Respondit ei Nathanaël et ait: Rabbi! Tu es Filius Dei, tu es rex Israël! (50) Respondit Iesus et dixit ei: Quia dixi tibi: Vidi te sub ficu, credis; maius his videbis. Ebd. 6, 69: Respondit ergo ei Simon Petrus: Domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes! (70) Et nos credimus et cognovimus, quia tu es Christus Filius Dei. Ebd. 20, 28: Respondit Thomas (nachdem der Heiland ihn durch den Augenschein von seiner Auferstehung überzeugt hatte) et dixit ei: Dominus meus et Deus meus! Dicit ei Iesus: Quia vidisti me, Thoma, credidisti; beati, qui non viderunt, et crediderunt. Vgl. ebd. 11, 27.

Tit. 2, 13: Exspectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei et Salvatoris nostri (τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν) Iesu Christi. Denselben Ausdruck siehe 2 Petr. 1, 1. Röm. 9, 5: Quorum (Israëlitarum) patres (sunt), et ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen. (Als Beweisstelle für die Gottheit Christi bereits angeführt bei *Iren.*, Adv. haer. III, 16, 3. *Tert.*, Adv. Prax. 15. Vgl. Reithmayr, Comm. zum Briefe an die Römer S. 480. *S. Thom.*, In Rom. 9, l. 1: In quibus verbis quatuor haereses destruuntur. Primo quidem Manichaei, qui dicebant Christum habuisse corpus phantasticum et non verum, quod removet per hoc, quod dicit, *secundum carnem*. ... Secundo haeresis Valentini, qui dicit Christum non de massa humani generis, sed de coelo corpus attulisse. Quod quidem excludit in hoc, quod dicit Christum ex Iudaeis secundum carnem esse.... Tertio haeresis Nestorii, qui posuit alium esse filium hominis, alium Dei: contra quem Apostolus hic dicit, quod ille est ex patribus secundum carnem, qui est Deus super omnia. Quarto excluditur haeresis Arii, qui dicebat Christum esse minorem Patre, et quod est creatus ex nihilo. Contra quorum primum dicit, quod est super omnia. Contra secundum, quod est benedictus per omnia saecula. Hoc enim de solo Deo dicendum est, quod eius bonitas duret in saecula.) Röm. 1, 4: Qui (der Menschgewordene, V. 3 siehe oben) praedestinatus est (ὁρισθέντος, eingesetzt, erwiesen als Sohn Gottes. *Chrysost.; Theodor.* in h. l.) Filius Dei in virtute secundum Spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum („Er wurde als Sohn Gottes erwiesen durch die nach seiner Auferstehung vom Heiligen Geiste gewirkten Wunder." Theodoret z. d. St. Vgl. Simar, Theol. des hl. Paulus [2. Aufl.] S. 146). Siehe unten § 111. 1 Joh. 4, 15: Quisquis confessus fuerit, quoniam Iesus est Filius Dei, Deus in eo manet et ipse in Deo. Ebd. 5, 20: Et scimus, quoniam Filius Dei venit, et dedit nobis sensum, ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio eius (Griech. Iesu Christo).

Hic est verus Deus et vita aeterna. Joh. 20, 30: Multa quidem et alia signa fecit Iesus in conspectu discipulorum suorum, quae non sunt scripta in libro hoc. (31) Haec autem scripta sunt, ut credatis, quia Iesus est Christus Filius Dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine eius.

Die Aussprüche des Alten Testamentes, in welchen der einst zu sendende Messias als Gott bezeichnet wird, siehe oben § 53, 1 d. Is. 35, 4: Deus ipse veniet et salvabit vos. Vgl. Matth. 11, 5. Luc. 1, 76: Et tu puer, Propheta Altissimi vocaberis; praeibis enim ante faciem Domini parare vias eius.

3. Wie bereits in den apostolischen Schriften (vorzüglich beim hl. Johannes) ebensowohl die Gottheit Christi als auch die Wahrheit seiner menschlichen Natur den Anfängen der Häresie gegenüber in Schutz genommen wird, so ist das Gleiche auch bei den ältesten Zeugen der Tradition der Fall.

Clemens von Rom (Ep. ad Cor.) lehrt, in Christo sei uns die vollkommenste Gottesoffenbarung zu theil geworden; in ihm schauen wir Gottes Antlitz wie in einem Spiegel (c. 36); er ist das Scepter der Majestät Gottes (d. i. der persönliche Träger der göttlichen Weltherrschaft (c. 16); seine Leiden sind Gottes Leiden (c. 2); der höchste Erweis der Liebe Gottes und das vollkommenste Beispiel der Demuth (c. 16); er hat im Alten Bunde durch den Heiligen Geist geredet in den heiligen Schriften (c. 22). — Der hl. Ignatius d. M. bekämpft die judaisirenden Irrlehrer, welche die Gottheit Christi leugnen, ebenso entschieden wie den Doketismus, der die Wahrheit und Wirklichkeit seiner menschlichen Natur bestreitet. Er lehrt: Gott hat in Christo menschliche Gestalt angenommen, um das ewige Leben wiederherzustellen (Eph. 19); Christus ist „Menschensohn und Gottessohn" (ibid. 20), der ewige Sohn oder Logos Gottes. Eph. 7: „Einer nur ist Arzt, Fleisch sowohl als Geist" (mit σάρξ, Fleisch, bezeichnet der hl. Ignatius die menschliche, mit πνεῦμα, Geist, die göttliche Natur in Christo. Ein ähnlicher Sprachgebrauch findet sich bei Justinus, Irenäus, Tertullian, Hippolytus u. a. Vgl. Nirschl, Die Briefe des hl. Ignatius v. Ant. S. 46), „geworden und nicht geworden, im Fleische gewordener Gott, im Tode wahrhaftes Leben, aus Maria und aus Gott, erst leidensfähig und dann leidensunfähig, Jesus Christus, unser Herr." Magn. 8: „Wenn wir jetzt noch nach dem Judenthum leben, so bekennen wir, daß wir die Gnade nicht empfangen haben. Die heiligsten Propheten lebten ja nach Jesus Christus (auch der Alte Bund war durch ihn bedingt und eine Vorbereitung auf sein Erscheinen). Deshalb litten sie auch Verfolgung, sie, die von seiner Gnade begeistert waren, um die Ungläubigen zu überzeugen, daß ein Gott sei, der sich selbst geoffenbart durch Jesus Christus, seinen Sohn, der sein ewiges Wort und nicht aus einem Stillschweigen hervorgegangen ist, und der in allem demjenigen wohlgefiel, welcher ihn gesandt hatte." Vgl. oben § 59, 3. Wiederholt nennt Ignatius Christum geradezu Gott. So Polyc. 8; Eph. 18: „Unser Gott Jesus Christus wurde von Maria in ihrem Schoße getragen, nach dem Heilsplane Gottes." Smyrn. 1, 10; Rom. 3, 6: „Lasset mich das Leiden meines Gottes nachahmen." Vgl. Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius S. 3 ff. Der hl. Polykarp (Phil. 12) nennt Christus „den ewigen Hohenpriester und Sohn Gottes". In dem Barnabasbriefe (c. 5—7) wird gelehrt, Christus sei der ewige Sohn Gottes, der Herr und das Endziel alles Geschaffenen, der Urheber des Alten Bundes, der künftige Richter der Lebendigen und der Todten. Er erschien im Fleische, um für uns leiden zu können. In dem Briefe an Diognet (c. 7—10) heißt es, das Christenthum sei das Werk des allmächtigen Gottes. Er hat seinen

Sohn, den heiligen und unbegreiflichen Logos, durch den er alles erschaffen hat und regiert, zu den Menschen gesandt, als König und als Gott, damit er in ihren Herzen Wohnung nehme. Nur die Gerechtigkeit des Sohnes konnte unsere Sünden zudecken, und nur durch ihn konnten wir gerechtfertigt werden. Er erschien in Sanftmuth und Milde, um uns zu retten; dereinst wird er als Richter gesandt werden. Bei Hermas (Past. III, Simil. 9, 2 sqq.) wird die Kirche unter dem Bilde eines Thurmes dargestellt, der auf einem alten Felsen erbaut wird und an welchem ein neues Thor sich befindet. Darauf folgt die Erklärung (c. 12): Petra haec et porta Filius Dei est. . . . Filius quidem Dei omni creatura antiquior est (der alte Fels), ita ut in consilio Patri suo adfuerit ad condendam creaturam. Porta autem propterea nova est, quia in consummatione in novissimis diebus apparuit, ut, qui assecuturi sunt salutem, per eam intrent in regnum Dei.

Ueber die Logoslehre bei den Apologeten des zweiten Jahrhunderts siehe oben § 59, 3. Auch sie bezeugen, der göttliche Logos sei in Christo den Menschen erschienen, habe aus Maria, der Jungfrau, die menschliche Natur angenommen und für uns den Tod am Kreuze erduldet. *Iust.*, Apol. I, 13. 23; II, 8. 10; Dial. c. Tryph. 34. 45. 48. 100. *Tat.*, C. Graec. 13. 21.

Der hl. Irenäus zeigt (im Gegensatze zum Ebionitismus einerseits und zum gnostischen Doketismus anderseits), wie das Werk der Erlösung ebensowohl durch die Gottheit Christi als durch seine Menschheit bedingt war; er betont auch, daß Christus allein in der Heiligen Schrift im eigentlichen Sinne Sohn Gottes genannt werde. Adv. haer. III, 19, 1: Propter hoc enim Verbum Dei homo, et qui Filius Dei est, filius hominis factus est, commixtus Verbo Dei, ut adoptionem percipiens fiat filius Dei. Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati. . . . Ibid. n. 2: Quoniam enim nemo in totum ex filiis Adae Deus appellatur secundum eum, aut Dominus nominatur, ex Scripturis demonstravimus (ibid. c. 6). Quoniam autem ipse proprie praeter omnes, qui fuerunt tunc homines, Deus et Dominus et Rex aeternus et Unigenitus et Verbum incarnatum praedicatur et a Prophetis omnibus et Apostolis et ab ipso Spiritu, adest videre omnibus, qui vel modicum de veritate attigerint. Haec autem non testificarentur Scripturae de eo, si, similiter ut omnes, homo tantum fuisset. I, 10, 2 (siehe oben n. 1). *Orig.*, De Princ. Praef. n. 5 (siehe § 59, 3). *Tert.*, Apol. 21: Verum neque de Christo erubescimus, cum sub nomine eius deputari et damnari iuvat, neque de Deo aliter praesumimus. Necesse est igitur pauca dicamus de Christo ut Deo. Adv. Marc. II, 27: Totum denique Dei mei penes vos dedecus, sacramentum est humanae salutis. Conversabatur Deus, ut homo divina agere doceretur; ex aequo agebat Deus cum homine, ut homo ex aequo agere cum Deo posset; Deus pusillus inventus est, ut homo maximus fieret. Qui talem Deum dedignaris, nescio an ex fide credas Deum crucifixum.

Weitere Zeugnisse siehe unten § 97, 2. Die ganze Geschichte der Kirche, sowohl ihrem innern wie ihrem äußern Leben nach betrachtet, ist ein thatsächlicher Beweis ihres beständigen Glaubens an die Gottheit Christi. In den ersten Jahrhunderten insbesondere war dieser Glaube gerade der vorzüglichste Grund aller Anfeindungen, die sie von seiten des ungläubigen Judenthums und des Heidenthums in der Wissenschaft wie im socialen und politischen Leben zu erdulden hatte. Diesen Glauben haben die vielen Millionen heiliger Martyrer bekannt und mit ihrem Blute besiegelt. Vgl. Hettinger, Apologie des Christenthums I, 17. Vortrag.

§ 96.

Die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur in Christo.

1. In Christus ist Gottes Sohn wahrhaft Mensch geworden, d. h. er hat in seiner Menschwerdung eine der unsrigen gleichwesentliche menschliche Natur wahrhaft und wirklich angenommen, nicht etwa bloß den Schein einer solchen. Die von ihm angenommene menschliche Natur ist demnach auch, wie die aller Menschen, aus Leib und Seele als ihren wesentlichen Bestandtheilen zusammengesetzt. Diesen zweiten Grundgedanken des christologischen Dogmas — die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi — hat die Kirche von Anfang an dem Doketismus, sodann den mannigfachen Irrlehren der Gnostiker, der Arianer, der Apollinaristen u. a. gegenüber ebenso nachdrücklich in Schutz nehmen müssen wie die Gottheit Christi.

Die ältesten Doketen sowie die Manichäer erklärten, der Leib Christi sei ein bloßes Scheingebilde (Phantasma) gewesen; die Gnostiker, soweit sie nicht ebenfalls dem Doketismus huldigten, behaupteten, Christus habe seinen Leib vom Himmel herabgebracht, dieser sei mithin anderer Wesenheit als der menschliche Leib (Valentin, Marcion). Nach Arius besaß Christus nur einen menschlichen Leib, die Stelle der Seele nahm der Sohn Gottes ein, der ja selbst ein bloß geschöpflicher Geist ist. Apollinaris lehrte, Christus habe nur den menschlichen Leib und die denselben (nach der trichotomischen Auffassung; siehe oben § 80, 2) belebende Seele (Psyche) angenommen; die Stelle des vernünftigen Geistes (Pneuma) vertrat der göttliche Logos. Seine Anhänger behaupteten fernerhin auch, der Leib Christi sei mit dem unsrigen nicht gleicher Natur, sondern himmlischen Ursprunges und ewig oder gar mit dem Logos gleicher Wesenheit. Die spätern Irrlehren des Monophysitismus und Monotheletismus betrafen nicht eigentlich die Frage, ob Christus eine wahre und vollständige Menschennatur angenommen habe, sondern vielmehr den andern dogmatischen Satz, daß beide Naturen in Christo auch nach der Vereinigung unverwandelt und unversehrt blieben. Jedoch boten auch sie der Kirche Anlaß, die hier in Rede stehende Seite des Dogmas zu definiren.

Symb. Const.: Et *incarnatus* est de Spiritu Sancto ex Maria virgine, et *homo factus* est. Symb. *Athan.:* Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens (siehe § 94, 2). Conc. Chalced.: Sequentes sanctos Patres, unum eundemque confiteri Filium et Dominum nostrum Iesum Christum consonanter omnes docemus, eundemque *perfectum in deitate* et eundem *perfectum in humanitate, Deum vere* et *hominem vere*, eundem ex anima rationabili et corpore, consubstantialem Patri secundum deitatem, *consubstantialem nobis* eundem secundum humanitatem, per omnia nobis similem absque peccato: ante saecula quidem de Patre genitum secundum deitatem, in novissimis diebus eundem propter nos et propter salutem nostram ex Maria virgine Dei genitrice secundum humanitatem. Ganz ähnlich lautende Definitionen finden sich in den Acten des zweiten und dritten Concils zu Konstantinopel (553 und 680). Vgl. unten § 97. Later. IV, c. 1 (§ 95, 1). Conc. Vienn. defin. c. err. *P. I. Olivi:* Confitemur, unigenitum Dei Filium in iis omnibus,

in quibus Deus Pater exsistit, una cum Patre aeternaliter subsistentem, *partes nostrae naturae simul unitas,* ex quibus in se verus Deus exsistens fieret verus homo, humanum videlicet corpus passibile et animam intellectivam seu rationalem, ipsum corpus vere et per se et essentialiter informantem, *assumpsisse* ex tempore in virginali thalamo ad unitatem suae hypostasis et personae. Gegen Apollinaris ist u. a. gerichtet Syn. Rom. (a. 378) can. 7: Anathematizamus eos, qui pro hominis anima rationali et intelligibili dicunt Dei Verbum in humana carne versatum, cum ipse Filius sit Verbum Dei et non pro anima rationali et intelligibili in suo corpore fuerit, sed *nostram,* id est *intelligibilem,* sine peccato *animam susceperit* atque *salvaverit.*

2. Die ganze in den Evangelien berichtete Geschichte der Geburt, des Lebens, Wirkens und Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi ist eine indirecte Widerlegung des Doketismus und der übrigen obengenannten Irrlehren. Es erhellt aus ihr, daß der Erlöser einen wahren menschlichen Leib und eine menschliche Seele angenommen habe. Es werden ihm wahrhaft menschliche Zustände, Affecte, Thätigkeiten und Tugenden beigelegt; auch bei ihm vollzog sich der Tod durch Trennung der Seele (des Geistes, als des natürlichen Lebensprincips) vom Leibe (a). Die Heilige Schrift lehrt aber auch direct die Wahrheit der menschlichen Natur in Christo und weist hin auf die Bedeutung derselben für das Erlösungswerk (b). Dieser letzte Punkt wird von den heiligen Vätern den zeitgenössischen Häresien gegenüber allseitig erörtert (c).

a) Vgl. z. B. Luc. 1, 30—35; 2, 6. 7 (§ 99, 3). Matth. 4, 2: Et cum ieiunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, postea esuriit. Joh. 4, 6: Iesus ergo fatigatus ex itinere, sedebat sic supra fontem. Luc. 8, 23: Et navigantibus illis obdormivit. Matth. 27, 50: Iesus autem iterum clamans voce magna emisit spiritum (τὸ πνεῦμα). Joh. 19, 33: Ad Iesum autem cum venissent, ut viderunt eum iam mortuum, non fregerunt eius crura, (34) sed unus militum lancea latus eius aperuit et continuo exivit sanguis et aqua. Luc. 24, 39: Videte manus meas et pedes, quia ego ipse sum; palpate et videte! quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. Vgl. ebd. V. 40 ff. *Iren.,* Adv. haer. III, 22, 2.

Luc. 12, 22: Pater! si vis, transfer calicem istum a me; verumtamen non mea voluntas, sed tua fiat! Joh. 11, 15: Et gaudeo propter vos, ut credatis, quoniam non eram ibi. Ebd. V. 33: Iesus ergo, ut vidit eam plorantem, et Iudaeos, qui venerant cum ea, plorantes, infremuit spiritu, et turbavit se ipsum . . . (35) Et lacrymatus est Iesus. Matth. 26, 38: Tristis est anima mea usque ad mortem. Ebd. 11, 29: Discite a me, quia mitis sum et humilis corde. Phil. 2, 8: Factus obediens usque ad mortem. Auch der Name Menschensohn (filius hominis), den der Erlöser sich beilegt, ist für das in Rede stehende Dogma beweisend. Als Menschensohn wurde er auch von den Propheten des Alten Bundes geschildert. Vgl. z. B. Dan. 7, 13 ff.

b) Joh. 1, 14. Röm. 1, 3. Gal. 4, 4. Phil. 2, 7 (§ 95, 2). 1 Joh. 4, 1: Carissimi! nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint; quoniam multi pseudoprophetae exierunt in mundum. (2) In hoc cognoscitur spiritus Dei: Omnis spiritus, qui confitetur Iesum Christum in carne venisse, ex Deo est. (3) Et omnis spiritus, qui solvit Iesum, ex Deo non est. Vgl.

2 Joh. V. 7. Hebr. 2, 14: Quia ergo pueri (die geistigen Söhne, welche Gott dem Erlöser schenken wollte, d. i. die zu erlösende Menschheit; vgl. V. 10 ff.) communicaverunt carni et sanguini et ipse similiter participavit eisdem; ut per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium, id est, diabolum; (15) et liberaret eos, qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti. (16) Nusquam enim Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit. (17) Unde debuit per omnia fratribus similari, ut misericors fieret (d. i. damit die Menschen nicht zweifeln könnten, daß er ihre Leiden kenne und Erbarmen mit denselben empfinde), et fidelis pontifex ad Deum, ut repropitiaret delicta populi. (18) In eo enim, in quo passus est ipse et tentatus, potens est et eis, qui tentantur, auxiliari. Siehe unten § 106 ff.

c) *Ign. M.*, Trall. 9: „Verschließet darum eure Ohren, wenn jemand zu euch redet ohne Jesus Christus, der aus dem Geschlechte Davids, der aus Maria, der wahrhaft geboren ward, aß und trank, wahrhaft unter Pontius Pilatus Verfolgung erduldete, wahrhaft gekreuzigt ward und starb im Angesichte derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind; der auch wahrhaft auferstand von den Todten, indem sein Vater ihn auferweckte; wie sein Vater auch uns, die wir an ihn glauben, ähnlicherweise auferwecken wird in Jesu Christo, ohne welchen wir das Leben nicht besitzen." Smyrn. 2: „Alles dieses aber hat er unsertwegen gelitten, damit wir gerettet würden. Und wahrhaft hat er gelitten, wie er auch wahrhaft sich selbst auferweckt hat; nicht, wie einige Ungläubige sagen, nur zum Scheine habe er gelitten, während sie selbst bloßer Schein sind (d. i. der Gnade und des Heiles bar); und wie sie denken, so wird es ihnen auch ergehen, die da wesenlos und dämonisch sind." Vgl. Smyrn. 5; Eph. 7 (§ 95, 3).

Die augenscheinliche Realität der Kirche und ihres Gnadenlebens hebt der hl. Ignatius begeistert hervor zur Widerlegung des Doketismus und aller Häresie. Die eine sichtbare Kirche ist die Frucht des Leidens Christi; vermöge der Einheit des Glaubens, der Liebe und der äußern Verfassung ist sie ein Abbild Christi, welcher einerseits mit dem Vater unzertrennlich verbunden ist (vermöge seiner Gottheit) und anderseits kraft seiner Menschwerdung ihm vollkommen gehorsam ward bis in den Tod. In der Kirche sind die Gläubigen daher leiblich und geistig mit Christus verbunden. Es ist keine größere Schmähung des Erlösers denkbar als die Leugnung seiner Menschheit und kein größerer Frevel als die Zerreißung der kirchlichen Einheit durch Schisma und Häresie. Vgl. Smyrn. 3—6; Philad. 3 u. a. *Polyc.*, Ad Phil. 7. Vgl. § 127, 4.

Iren., Adv. haer. III, 18, 6 (gegen den Doketismus): Si enim non vere passus est, nulla gratia ei, cum nulla fuerit passio; et nos, cum incipiemus vere pati, seducens videbitur, adhortans nos vapulare et alteram praebere maxillam, si ipse illud non prior in veritate passus est; et quemadmodum illos seduxit, ut videretur eis ipse hoc, quod non erat, et nos seducit, adhortans perferre ea, quae ipse non pertulit. Erimus autem et super magistrum, dum patimur et sustinemus, quae neque passus est, neque sustinuit magister. Sed quoniam solus vere magister Dominus noster et bonus vere Filius Dei, et patiens, Verbum Dei Patris filius hominis factus. Luctatus est enim et vicit: erat enim homo pro patribus certans et per obedientiam inobedientiam persolvens; alligavit enim fortem et solvit infirmos et salutem donavit plasmati suo, destruens peccatum. Ibid. n. 7 (§ 92, 1): Sic igitur Verbum Dei homo factus est, quemadmodum et Moyses ait: *Deus, vera opera eius* (Deut. 32, 4). Si autem non factus caro, parebat quasi caro, non erat verum opus eius.

Quod autem parebat, hoc et erat; Deus hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut occideret quidem peccatum, evacuaret autem mortem et vivificaret hominem. Et propter hoc vera opera eius. *Tert.*, Adv. Marc. V, 7: Emti sumus pretio magno. Plane nullo, si phantasma fuit Christus, nec habuit ullam substantiam corporis, quam pro nostris corporibus dependeret. Ibid. III, 8: Negata vero morte, dum caro negatur, nec de resurrectione constabit... Proinde resurrectione Christi infirmata, etiam nostra subversa est... Atque ita inanis est fides nostra, inanis est praedicatio Apostolorum. Auch der Glaube an die Gottheit Christi wird durch den Doketismus erschüttert: Proinde Deus Christus nec Deus. Cur enim non etiam Dei phantasma portaverit? An credam ei de interiore substantia, qui sit de exteriore frustratus? Quomodo verax habebitur in occulto, tam fallax repertus in aperto? De carne Chr. 5: Si caro cum passionibus ficta et *spiritus* ergo cum virtutibus falsus. Quid dimidias mendacio Christum? Totus veritas fuit. Maluit, crede, nasci quam ex aliqua parte mentiri. Leib und Seele Christi mußten gleicher Art oder Wesenheit sein wie die der zu erlösenden Menschen. Ibid. c. 10: Deinde si animas nostras per illam, quam gestavit, liberare susceperat, illam quoque, quam gestavit, nostram gestasse debuerat, id est, nostrae formae, cuiuscumque formae est in occulto anima nostra, non tamen carneae. Ceterum non nostram animam liberavit, si carneam habuit; nostra enim carnea non est. Ibid. c. 16: Nam neque ad propositum Christi faceret evacuantis peccatum carnis, non in ea carne evacuare illud, in qua erat natura peccati, neque ad gloriam.

In ähnlicher Weise argumentiren die nachfolgenden Väter gegen die genannten Irrlehren der Arianer und Apollinaristen. So z. B. *Athan.*, C. Apoll. II, 17: „Ihr, die ihr bloß den Leib (des Herrn) anerkennt, könnt weder die Verurtheilung der Sünde, noch die Besiegung des Todes, noch die Vollendung der Auferstehung, noch auch die Unveränderlichkeit des Logos zeigen." *Greg. Naz.*, Ep. 101: „Was nicht angenommen worden ist, das ist der Erlösung nicht theilhaft geworden; was aber mit Gott vereinigt worden ist, wird mit dem Heile beschenkt. Wenn Adam nur der einen Hälfte (seiner Natur) nach gesündigt hat, dann möge auch (von Christus) nur die eine Hälfte angenommen und erlöst worden sein. Wenn er aber seiner ganzen Natur nach gesündigt hat, dann ist er auch ebenso ganz mit dem Sohne vereinigt und erlangt seiner ganzen Natur nach das Heil." *Aug.*, Civ. X, 27: In illo (Christo) enim habent (homines) misericordissimam purgationem et mentis et spiritus et corporis sui. Propterea quippe totum hominem sine peccato ille suscepit, ut totum quo constat homo, a peccatorum peste sanaret. Mit Bezug auf Joh. 1, 14 (caro) vgl. Ep. 140 (al. 120), 4, 12: Verbum autem incommutabile nihil in deterius commutatum, particeps carnis effectum est rationali anima mediante. Neque enim homo Christus, ut Apollinaristae haeretici putaverunt, aut non habuit animam aut non habuit rationalem: sed more suo Scriptura ut Christi humilitatem magis ostenderet, ne carnis nomen quasi indignum aliquid refugisse videretur, carnem pro homine posuit. Auch auf die biblische Lehre vom descensus Christi ad inferos (1 Petr. 3, 19 ff.) beriefen sich die heiligen Väter den Apollinaristen gegenüber. Vgl. auch Conc. Const. c. Orig. can. 9: Si quis dixerit, quod non Verbum Dei incarnatum carne animata anima rationali et intelligente, descendit ad inferos, et rursum in coelum idem ascendit: a. s. Weiteres siehe bei *Petav.*, De Incarn. V, 11. 12. Schwane, Dogmengeschichte der patr. Zeit S. 366 ff. v. Schäzler a. a. O. S. 26 ff.

Vgl. *S. Thom.* 3, q. 5; q. 50, a. 3: Anima unita est Verbo Dei immediatius et per prius quam corpus; cum corpus unitum sit Verbo Dei mediante anima, ut supra dictum est (q. 6, a. 1; siehe unten § 99, 1). Cum ergo Verbum Dei non sit separatum in morte a corpore, multo minus separatum est ab anima. Unde sicut de Filio Dei praedicatur id, quod convenit corpori ab anima separato, scilicet *esse sepultum*, ita de eo in Symbolo dicitur, quod *descendit ad inferos*, quia anima eius a corpore separata descendit ad inferos.

d) Die Doketen, Apollinaristen u. a. beriefen sich für ihre Irrlehre auf Phil. 2, 7 (§ 95, 2 a): In *similitudinem* hominum factus et *habitu* inventus ut homo. Röm. 8, 3: Deus Filium suum mittens in *similitudinem* carnis peccati . . . 1 Kor. 15, 47: Primus homo (d. i. Adam) de terra, terrenus; secundus homo (d. i. Christus) de coelo, coelestis. Joh. 3, 13: Et nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo, Filius hominis, qui est in coelo.

Zu Phil. 2, 7 vgl. *S. Thom.* 3, q. 5, a. 1 ad 1: Similitudo illa exprimit veritatem humanae naturae in Christo, per modum quo omnes, qui vere in natura humana exsistunt, *similes specie* esse dicuntur, non autem intelligitur similitudo phantastica. Ad cuius evidentiam Apostolus subiungit, quod *factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis:* quod fieri non potuisset, si esset sola similitudo phantastica. Ueber Röm. 8, 3 bemerkt der hl. Thomas (In Rom. 8, l. 1): Quod non est sic intelligendum, quasi veram carnem non habuerit . . . Unde non subdit solum: *in similitudinem carnis,* sed: *in similitudinem carnis peccati.* Non enim habuit carnem peccati, id est, cum peccato conceptam, quia caro eius fuit concepta per Spiritum Sanctum, qui tollit peccatum . . . Sed habuit similitudinem carnis peccati, id est, similem carni peccatrici in hoc, quod erat passibilis: nam caro hominis ante peccatum passioni subiecta non erat. Der vom Apostel gebrauchte Ausdruck weist auch darauf hin, daß in der von Christus angenommenen menschlichen Natur das „Gesetz der Sünde" (Röm. 7, 23), d. i. die unordentliche Begierlichkeit, nicht wohnte. So bereits *Tert.*, Adv. Marc. V, 14: Ob hoc igitur missum Filium in similitudinem carnis peccati, ut peccati carnem simili substantia redimeret, id est, carnea, quae peccatrici carni similis esset, cum peccatrix ipsa non esset.

In Bezug auf 1 Kor. 15, 47. Joh. 3, 13 vgl. *S. Thom.* 3, q. 5, a. 2 ad 1: Christus dicitur de coelo descendisse dupliciter; uno modo ratione divinae naturae, non ita quod natura divina in coelo esse desierit; sed quia in infimis novo modo esse coepit, scilicet secundum naturam assumptam, secundum illud Ioan. 3, 13 . . . Alio modo ratione corporis, non quia ipsum corpus Christi secundum suam substantiam de coelo descenderit, sed quia virtute coelesti, id est, Spiritu Sancto, est eius corpus formatum. Vgl. § 97, 2.

Zweite Abtheilung.

Die Verbindung der beiden Naturen in Christo zur Einheit der Person oder die unio hypostatica.

Erster Artikel.

Die unio hypostatica an sich und in ihren Ursachen betrachtet.

§ 97.

Die Thatsache der unio hypostatica oder die Einheit der Person und die Unversehrtheit der beiden Naturen in Christo.

1. Das Dogma von der hypostatischen Verbindung der Gottheit und Menschheit in Christo (§ 94, 2) schließt die beiden Grundgedanken ein, daß in dem Menschgewordenen nur eine Person, und zwar die göttliche Person des Logos sei, und daß anderseits diese persönliche Einheit oder Verbindung der beiden Naturen keinerlei Verwandlung oder Vermischung derselben herbeigeführt habe, daß diese vielmehr unversehrt ihre Verschiedenheit und je ihre wesentliche Eigenthümlichkeit bewahrten. In ersterer Beziehung hat die Kirche das Dogma dem Nestorianismus gegenüber definirt, in letzterer Beziehung im Gegensatz zur monophysitischen und monotheletischen Irrlehre.

Beide Seiten des Dogmas treten schon in den ältesten kirchlichen Symbolen deutlich hervor. Von einem und demselben Christus oder Sohn Gottes wird zugleich Göttliches und Menschliches ausgesagt: daß er Gott sei, und daß er Mensch geworden oder aus Maria geboren sei. Symb. Apost.; Nic.-Const. (§ 95, 1); *Athan.* (§ 94, 2). Conc. Ephes. can. 2: Si quis non confitetur, carni *secundum substantiam* (Gegensatz zu der von Nestorius behaupteten bloß accidentellen Verbindung; siehe § 98, 1) *unitum* Dei Patris Verbum *unumque* esse *Christum* cum propria carne, *eundem* scilicet *Deum simul et hominem*, a. s. Can. 3 (§ 98, 1). Can. 4: Si quis in personis duabus vel subsistentiis eas voces, quae in Apostolicis scriptis continentur et Evangelicis, dividit, vel quae de Christo dicuntur a Sanctis vel ab ipso, et aliquas quidem ex his velut homini, qui praeter Dei Verbum specialiter intelligatur, aptaverit, illas autem tamquam dignas Deo, soli Dei Patris Verbo deputaverit, a. s. *Leo M.*, Ep. dogm. 28 (al. 24) ad Flavian. a. 3: *Salva* igitur *proprietate utriusque naturae et substantiae, et in unam coëunte personam*, suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas et ad resolvendum conditionis nostrae debitum, natura inviolabilis naturae est unita passibili: ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Iesus Christus et mori posset ex uno et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris. . . . Proinde qui manens in forma Dei fecit hominem, idem in forma servi factus est homo. Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura: et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit. Conc. Chalced. (§ 96, 1; fortfahrend): Unum eundemque Christum Filium Dominum unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immuta-

biliter, indivise, inseparabiliter (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως) agnoscendum, nusquam sublata naturarum differentia propter unitionem, magisque salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam atque subsistentiam concurrente, non in duas personas partitum atque divisum, sed unum et eundem Filium unigenitum Deum Verbum Dominum Iesum Christum. Conc. Later. (a. 649) can. 6: Si quis secundum s. Patres non confitetur proprie et secundum veritatem, ex duabus et in duabus naturis substantialiter unitis inconfuse et indivise unum eundemque esse Dominum et Deum Iesum Christum, condemnatus sit. Can. 7: Si quis secundum s. Patres non confitetur, proprie et secundum veritatem substantialem differentiam naturarum inconfuse et indivise in eo salvatam, condemnatus sit. Vgl. Conc. Const. II, de trib. cap. can. 2 sqq. Hierher gehören auch die kirchlichen Lehrentscheidungen über die Muttergotteswürde Mariä, und die, welche den Monotheletismus betreffen. Siehe unten § 100. 102. Die Lehre des Eutyches gibt Papst Leo d. G. mit den Worten wieder: Confiteor ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante adunationem; post adunationem vero unam naturam confiteor (Ep. 28, 6). Ueber Theodorets Ansicht bezüglich der Einpersönlichkeit Christi siehe *Ad. Bertram,* Theodoreti Ep. Cyr. doctrina christol. Hildesiae 1883. Tüb. Quartalschr. 1888, S. 653.

2. Die Heilige Schrift spricht das Dogma von der Einpersönlichkeit Christi in dreifacher Form aus. Sie sagt von dem ewigen Logos oder Sohn Gottes, er habe die menschliche Natur angenommen oder (er selbst) sei Mensch geworden. Diese Ausdrucksweise wäre nicht zutreffend, wenn die menschliche Natur in Christo einer (zweiten) menschlichen Person gehörte; sie ist nur bei der Annahme verständlich, daß die eine Person des Sohnes Gottes seit dem Augenblick der Menschwerdung selbst auch Inhaberin einer menschlichen Natur geworden ist. Ferner legt die Heilige Schrift einem und demselben Christus (demselben Subjecte, der einen Person) bald göttliche, bald menschliche Attribute bei. Endlich nennt sie den aus Maria Geborenen (den Menschen Christus) Gottes Sohn. Damit bezeichnet sie zugleich (indirect) Maria als Gottesgebärerin. Auch diese Aussprüche der Heiligen Schrift sind mit der nestorianischen Lehre von zwei nur äußerlich oder moralisch verbundenen Personen in Christo unvereinbar.

Joh. 1, 14. Phil. 2, 7. Gal. 4, 4 (§ 95, 2). Kol. 1, 13—18. Stellen, in welchen Christo göttliche und menschliche Attribute beigelegt werden, siehe § 95, 2; 96, 2. Vgl. außerdem noch als sehr bezeichnend Joh. 3, 13: Nemo ascendit in coelum, nisi *qui descendit de coelo,* filius *hominis,* qui *est in coelo* (*Estius* in h. l.: Nemo coelestia scrutatus est, nemo penetravit in intima et secreta Dei, cuius habitatio est in coelis, nisi *qui descendit de coelo,* id est, qui de coelo, hoc est, ex Deo habet originem. Id est, Dei Filius unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. Ioan. 1, 18). Apg. 20, 28: Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos, regere ecclesiam *Dei,* quam acquisivit *sanguine suo.* 1 Kor. 15, 47: Secundus *homo* (Christus) de coelo, *coelestis* (*Est.* in h. l.: Secundum hominem Christum dici de coelo esse propter originem coelestem, quia, licet corpus habeat e terra, verusque sit homo ex homine natus, idem ipse tamen per unionem personalem humanae naturae cum divina vere Dei Filius est, ut qui natus sit ex Patre

coelesti, id est, ex Deo. Sic exponunt plerique interpretes, tam graeci quam latini). Vgl. oben § 96, 2 d.

Is. 7, 14: Ecce virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel, quod est interpretatum: nobiscum Deus. Vgl. Matth. 1, 23; Luc. 1, 35: Quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei. V. 42: Benedicta tu inter mulieres, et benedictus fructus ventris tui! (43) Et unde hoc mihi, ut veniat mater Domini mei ad me? Gal. 4, 4: Misit Deus Filium suum, factum ex muliere (§ 95, 2 a). Röm. 1, 3: Qui (Filius Dei) factus est ei *ex semine David* secundum carnem. Vgl. die Genealogie Matth. 1, 16: Iacob autem genuit Ioseph, virum Mariae, de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus (*S. Thom.*, In Gal. 4, l. 2: Per hoc etiam quod dicitur *ex muliere factus*, destruuntur duo errores, scil. Valentini dicentis Christum non sumpsisse corpus de virgine, sed attulisse illud de coelo. . . . Haec enim praepositio *ex* causam materialem designat. Item error Nestorii dicentis beatam Virginem non esse matrem Filii Dei, sed filii hominis; quod falsum esse ostenditur per hoc, quod dicit Apostolus hic; . . . qui enim fit ex muliere, est filius eius. Si ergo Filius Dei est factus ex muliere, scil. ex beata Virgine, manifestum est, quod beata Virgo est mater Filii Dei). Siehe unten § 99, 3; 100, 2.

Die älteſten Zeugen der Tradition ſprechen das Dogma in ähnlicher Weiſe aus wie die Heilige Schrift. Siehe oben § 95, 3; 96, 2 c die Lehre der apoſtoliſchen Väter ſowie die Lehre der Spätern über die Wahrheit und Vollſtändigkeit beider Naturen in Chriſto. Directe und formell ganz genaue und bündige Ausſprachen unſeres Dogmas wurden durch die gnoſtiſchen und die mannigfaltigen chriſtologiſchen Irrlehren veranlaßt.

Iren., Adv. haer. I, 9, 3: Discite igitur, insensati, quoniam Iesus, qui passus est pro nobis, qui inhabitavit in nobis, idem ipse est et Verbum Dei. III, 19, 1 (§ 95, 3). *Tert.*, Adv. Prax. 27: Videmus duplicem statum, non confusum, sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Iesum. De Christo autem dissero. Et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est, virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit, esuriens sub diabolo, sitiens sub Samaritide, flens Lazarum, anxia usque ad mortem, denique et mortua est. *Cypr.*, Testim. adv. Iud. II, 10: Et homo et Deus Christus ex utroque genere concretus, ut mediator esse inter nos et Patrem posset. *Orig.*, De Princ. Praef. n. 5 (ſiehe oben § 59, 3). Er gebraucht zuerſt (wie es ſcheint) den bezeichnenden Namen Gottmenſch (θεάνθρωπος). Vgl. ibid. II, 6, 3; Hom. in Ezech. III, 3. *Athan.*, In annunt. Deip. 11: „Chriſtus iſt vollkommener Gott und vollkommener Menſch; er iſt Einer vermöge der Einheit der Hypoſtaſe, aus zwei und in zwei Naturen." *Ambr.*, De Incarn. 5: Cum Deus semper esset aeternus, Incarnationis sacramenta suscepit, non divisus, sed unus; quia utrumque unus et unus in utroque, hoc est, vel divinitate vel corpore; non enim alter ex Patre, alter ex Virgine, sed idem aliter ex Patre, aliter ex Virgine. *Aug.*, De Trin. IV, 20, 30: Verbo itaque Dei ad unitatem personae copulatus, et quodammodo commixtus est homo, cum veniente plenitudine temporis missus est in hunc mundum factus ex femina Filius Dei, ut esset et filius hominis propter filios hominum. Ep. 137 (al. 5), 3, 9: Nunc vero ita inter Deum et homines Mediator apparuit, ut in unitate personae copulans utramque naturam, et solita sublimaret insolitis, et insolita solitis temperaret. Sehr genau wird der

Inhalt des Dogmas erklärt bei *Vinc. Lir.*, Common. 19: In Deo una substantia, sed tres personae; in Christo duae substantiae, sed una persona; in Trinitate alius atque alius, non aliud atque aliud; in Salvatore aliud atque aliud, non alius atque alius. Quomodo in Trinitate alius atque alius, non aliud atque aliud? Quia scilicet alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti, sed tamen Patris et Filii et Spiritus Sancti non alia et alia, sed una eademque natura. Quomodo in Salvatore aliud atque aliud, non alius atque alius? Quia videlicet altera substantia divinitatis, altera humanitatis; sed tamen deitas et humanitas non alter et alter, sed unus idemque Christus, unus idemque Filius Dei, et unius eiusdemque Christi et Filii Dei una eademque persona; sicut in homine aliud caro, et aliud anima, sed unus idemque homo anima et caro. . . . Est ergo in Christo verbum, anima, caro; sed hoc totum unus est Christus, unus Filius Dei, et unus Salvator et Redemptor noster. Unus autem, non corruptibili, nescio qua, divinitatis et humanitatis confusione, sed integra et singulari quadam unitate personae. Die Aussprüche der heiligen Väter über die Muttergotteswürde Mariä siehe unten § 100, 2.

Die Erlösung des Menschengeschlechtes war nach Gottes Rathschluß durch den Opfertod Christi bedingt; dieser aber besaß die von Gott gewollte Bedeutung (eines die Schuld der Menschheit aufwiegenden Sühnopfers), d. i. seinen unendlichen Werth, lediglich kraft der göttlichen Würde dessen, der ihn erduldete. Diese Bedingung war hinwieder nur dann erfüllt, wenn die Gottheit und Menschheit zur Einheit der Person in Christo verbunden waren, oder wenn der, welcher (in seiner menschlichen Natur) den Tod erlitt, selbst Gott war. Die nestorianische Lehre zerstört jene Bedeutung des Opfertodes Christi, und damit zugleich die ganze christliche Heilsordnung. Vgl. *S. Thom.*, C. Gent. IV, 34. Siehe unten § 108.

3. Der andere Grundgedanke des vorliegenden Dogmas, daß nämlich die beiden Naturen in Christo nach der hypostatischen Verbindung je in ihrer wesentlichen Eigenthümlichkeit, ohne jede Vermischung oder Verwandlung fortbestehen blieben, wird in der Heiligen Schrift (gleichfalls implicite) in mehrfacher Weise ausgesprochen. Sie sagt von dem einen Christus, dem ewigen, unveränderlichen Sohne Gottes, daß er Mensch geworden sei oder die menschliche Natur angenommen habe. Mit dem Monophysitismus sind diese Aussprüche nicht vereinbar. Christus wäre nicht Mensch oder Inhaber einer menschlichen Natur, wenn eine wesentliche Verwandlung oder Veränderung der menschlichen Natur in ihm stattfand; er durfte dann auch weder Mensch noch Menschensohn genannt werden. Ferner legt die Heilige Schrift Christo sowohl göttliche als menschliche Attribute bei; namentlich redet sie auch klar von einem (menschlichen) Willen Christi, welcher von dem göttlichen Willen des Vaters verschieden ist, während anderseits gelehrt wird, daß er seinem göttlichen Wesen, also auch seinem Willen nach, mit dem Vater eins sei. Endlich sagt sie aus demselben Grunde einerseits, daß Christus dem Vater gleich, und hinwieder, daß er geringer als der Vater sei.

Vgl. die oben n. 1 cit. Beweisstellen. 1 Tim. 2, 5: Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, *homo* Christus Iesus. Röm. 5, 15: Sed non sicut delictum, ita et donum. Si enim unius delicto multi mortui sunt,

multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Iesu Christi in plures abundavit. Matth. 26, 39: Pater mi! si possibile est, transeat a me calix iste; verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu. Joh. 5, 30: Non possum ego a me ipso facere quidquam; sicut audio, iudico, et iudicium meum iustum est; quia non quaero voluntatem meam, sed voluntatem eius, qui misit me. Vgl. damit Joh. 10, 30: Ego et Pater unum sumus. Ebd. 14, 28: Pater maior me est. Siehe oben § 59, 2. — Auch alle Stellen der Heiligen Schrift, welche die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi sowie ihre Consubstantialität mit der des adamitischen Geschlechtes darthun (§ 96, 2), sind ebensoviele Gegenbeweise gegen die monophysitische Irrlehre.

Die oben (n. 2) angeführten Zeugnisse der Tradition betonen alle ebenso nachdrücklich die Zweiheit der Naturen wie die Einheit der Person in Christo. Den Monophysiten und auch schon frühern Irrlehrern gegenüber erläutern die heiligen Väter, wie eine Verwandlung oder Vermischung der beiden Naturen undenkbar sei. Die unendliche Natur der Gottheit konnte als solche nicht in die endliche Natur der Menschheit verwandelt werden; ebensowenig war das Umgekehrte möglich oder auch das Entstehen einer dritten gemischten Natur. Auch die Ewigkeit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens schließt jede derartige Annahme aus. Die evangelischen Berichte über die Thatsachen des Lebens, des Todes und der Verherrlichung Christi haben das Vorhandensein einer wahren menschlichen Natur in ihm zur Voraussetzung. Für den von Christus verfolgten Zweck der Erlösung war es gleich unerläßlich, daß er wahrhaft Mensch war (um für uns leiden zu können), als daß er wahrhaft Gott war (damit sein Leiden vor Gott als Preis der Erlösung genügte).

Iren., Adv. haer. V, 17, 3: Si enim nemo potest remittere peccata nisi solus Deus, remittebat autem haec Dominus et curabat homines: manifestum, quoniam ipse erat Verbum Dei, filius hominis factus, a Patre potestatem remissionis peccatorum accipiens (Matth. 9, 6), quoniam homo et quoniam Deus; ut quomodo homo compassus est nobis, tamquam Deus misereatur nostri et remittat nobis debita nostra, quae factori nostro debemus Deo. *Tert.*, De carne Chr. 3: Non potes dicere: Si natus fuisset et hominem vere induisset, Deus esse desiisset, amittens quod erat, dum assumit, quod non erat. Periculum enim status sui Deo nullum est. Adv. Prax. 27: Igitur sermo in carne, dum et de hoc quaerendum, quomodo sermo caro sit factus; utrumne quasi transfiguratus in carne an indutus carnem? Immo indutus. Ceterum Deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut aeternum. Transfiguratio autem interemptio est pristini. Omne enim, quodcumque transfiguratur in aliud, desinit esse, quod fuerat, et incipit esse, quod non erat. Deus autem neque desinit esse, neque aliud potest esse. Sermo autem Deus, et sermo Domini manet in aevum, perseverando scilicet in sua forma. Quem si non capit transfigurari, consequens est, ut sic caro factus intelligatur, dum fit in carne, et manifestatur et videtur et contrectatur per carnem. *Orig.* l. c. *Athan.* l. c. (oben n. 2). *Aug.*, Ep. 238 (al. 164), 4, 21: Nec separari fas est Filium hominis a Filio Dei, quia ipse Filius Dei factus est Filius hominis, non mutando quod erat, sed assumendo quod non erat. De Trin. I, 7, 14 (mit Bezug auf Joh. 14, 28): Neque enim sic accepit formam servi (Phil. 2, 7), ut amitteret formam Dei, in qua erat aequalis Patri. Si ergo ita accepta est forma servi, ut non amitteretur forma Dei, cum et in forma servi et in forma Dei idem ipse sit Filius unigenitus Dei

Patris, in forma Dei aequalis Patri, in forma servi mediator Dei et hominum homo Christus Iesus (1 Tim. 2, 5): quis non intelligat, quod in forma Dei etiam ipse se ipso maior est, in forma autem servi etiam se ipso minor est? Non itaque immerito Scriptura utrumque dicit et aequalem Patri Filium et Patrem maiorem Filio. Illud enim propter formam Dei, hoc autem propter formam servi sine ulla confusione intelligitur.... Ergo quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus et utrumque homo: sed utrumque Deus propter accipientem Deum, utrumque autem homo propter acceptum hominem. Neque enim illa susceptione alterum eorum in alterum conversum atque mutatum est; nec divinitas quippe in creaturam mutata est, ut desisteret esse divinitas; nec creatura in divinitatem, ut desisteret esse creatura.

Leo M., Ep. dogm. 28 (al. 24), 3 (siehe oben § 97, 1), c. 4: Quid autem est solvere Iesum (1 Ioan. 4, 3), nisi humanam ab eo separare naturam et sacramentum, per quod unum salvati sumus, impudentissimis evacuare figmentis? Caligans vero (Eutyches) circa naturam corporis Christi, necesse est, ut etiam in passione eius eadem obcaecatione desipiat. Nam si crucem Domini non putat falsam et susceptum pro mundi salute supplicium verum fuisse non dubitat: cuius credit mortem, agnoscat et carnem; nec diffiteatur nostri corporis hominem, quem cognoscit fuisse passibilem, quoniam negatio verae carnis negatio est etiam corporeae passionis.... Catholica Ecclesia hac fide vivit, hac proficit, ut in Christo Iesu nec sine vera divinitate humanitas nec sine vera credatur humanitate divinitas. Vgl. *Fulg. Ferrand.*, Ep. ad Anatol. *Ioann. Damasc.*, De fide orth. III, 3 u. a. bei *Petav.*, De Incarn. III, 5—8. Siehe unten § 102, 1.

§ 98.

Der Begriff der unio hypostatica. Ihre wesentlichen Eigenschaften.

1. Wenngleich die Menschwerdung des Sohnes Gottes ein für die menschliche Vernunft unbegreifliches Geheimniß ist, so bietet die kirchliche Lehre doch genügende Anhaltspunkte dar, um den Sinn jenes Geheimnisses, wenn auch nicht adäquat, so doch zum mindesten in analogischen (dem Endlichen entlehnten) Begriffen der Wahrheit gemäß aufzufassen. Welcher Art zunächst die Verbindung der Gottheit und Menschheit in Christo sei, hat die Kirche theils negativ, durch Verwerfung der nestorianischen und der monophysitischen Irrlehre, näher erklärt, theils in positiver Form, indem sie dieselbe als eine reale (vera), substantiale (substantiva, secundum substantiam), physische (naturalis) und hypostatische bezeichnete. Letztern Ausdruck erläutert sie durch den Hinweis auf das Verhältniß von Seele und Leib im Menschen, sofern auch diese in ihrer Verbindung eine hypostatische Einheit, d. i. die Einheit einer Person, bilden.

a) Nach Nestorius wäre das wechselseitige Verhältniß der Gottheit und Menschheit in Christo als eine bloß moralische und äußerliche Verbindung oder Einheit zweier je für sich bestehender Personen aufzufassen. Die Einheit (der Person)

Christi, welche in der Heiligen Schrift überall so klar hervortritt, wäre hiernach eine bloß scheinbare, gedachte oder relative (d. i. auf die wechselseitige moralische Uebereinstimmung des göttlichen und des menschlichen Willens sich beschränkende); nicht die beiden Naturen wären zu der innerlichen und realen Einheit einer Person miteinander verbunden, sondern das Wollen einer göttlichen Person und einer neben ihr bestehenden menschlichen Person wären das Object der Vereinigung; und darum würde letztere auch nur als eine accidentelle und moralische (nicht das natürliche Sein, sondern die sittliche Beschaffenheit der menschlichen Natur bedingend), nicht aber als eine substantielle oder physische bezeichnet werden können. Hieraus ergibt sich, in welchem Sinne die Kirche die in Rede stehende Verbindung eine wahre oder reale, innerliche, physische und substantielle nennt.

Conc. Ephes. can. 2 (§ 97, 1); can. 3: Si quis in uno Christo dividit substantias (ὑποστάσεις) post unitionem, sola eas conexione coniungens, quae secundum dignitatem fit, vel etiam auctoritatem et potestatem, ac non potius conventu, qui per unitatem factus est *naturalem* (καθ' ἕνωσιν φυσικήν), a. s. Can. 4 (§ 97, 1). In dem von derselben Synode gutgeheißenen Schreiben des hl. Cyrillus an Nestorius (Ep. 4) wird die Verbindung der Naturen eine wahre oder wirkliche genannt. (Anderwärts erklärt der hl. Cyrill: κατὰ φύσιν, τουτέστιν οὐ σχετικῶς, ἀλλὰ κατὰ ἀλήθειαν.) Conc. Later. (a. 649) can. 6 (§ 97, 1); can. 8: Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem naturarum *substantialem* unitionem indivise et inconfuse in eo cognitam, a. s.

b) Gemäß der monophysitischen Irrlehre wäre aus der Verbindung von Gottheit und Menschheit in Christo eine dritte (gemischte) Natur entstanden. Die göttliche und die menschliche Natur würden sich in ihr wie die Bestandtheile einer zusammengesetzten Substanz zu einander verhalten. Diesem Irrthum gegenüber erklärte die Kirche, die Verbindung der beiden Naturen sei eine hypostatische (secundum *subsistentiam*), oder Christus sei Einer vermöge der Einheit der Person (unitate *personae*). Nicht irgend eine Verwandlung oder Vermischung der Naturen, sondern die Erhebung der menschlichen Natur zur persönlichen Einheit mit dem Sohne Gottes sei das Endziel (bezw. die Wirkung) ihrer Annahme von seiten des letztern.

Symb. *Athan.:* Unus autem (scil. est Christus) non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum. Unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae (siehe § 94, 2). Conc. Chalced.: Salva proprietate utriusque naturae et in unam personam atque subsistentiam concurrente . . . *Leo M.*, Ep. 28 (§ 97, 1). Conc. Const. II de trib. cap. can. 8: Si quis ex duabus naturis, deitate et humanitate, confitens unitionem factam fuisse vel unam naturam Dei Verbi incarnati dicens, et non sic has voces intelligit, sicut s. Patres docuerunt, quod ex divina natura et humana, unitione secundum subsistentiam facta, unus Christus factus est, sed ex huiusmodi vocibus unam naturam sive substantiam deitatis et carnis Christi introducere conatur, talis a. s. Symb. Conc. Tolet. XI: Deus enim Verbum non accepit personam hominis, sed naturam, et in aeternam personam divinitatis temporalem accepit substantiam carnis.

c) Die Verbindung von Seele und Leib im Menschen zur Einheit der Person kann in mehrfacher Beziehung als ein Gleichniß der unio hypostatica dienen: α) Leib und Seele stellen in ihrer wechselseitigen Verbindung ein Individuum oder eine menschliche Person (unus homo) dar (freilich auch eine zusammengesetzte

Natur; insofern ist jenes Gleichniß nicht zutreffend). So sind in Christo Gottheit und Menschheit zur Einheit einer Person (unus Christus. Symb. *Athan.*) miteinander verbunden. β) Die Verbindung von Leib und Seele ist eine physische (nicht bloß moralische) und unmittelbare; die Seele ist unmittelbar und ihrer Wesenheit nach das Lebensprincip des Leibes (per se et essentialiter corporis forma; siehe oben § 80, 2), und eben darum bildet sie mit dem Leibe ein einheitliches Princip aller menschlichen Thätigkeiten. Aehnlicherweise verhält sich die göttliche Person des Logos zur menschlichen Natur Christi.

Sie ist mit der letztern unmittelbar verbunden, und zwar dadurch, daß sie dieselbe an ihrer Subsistenz oder Persönlichkeit theilnehmen läßt. Eine eigene (rein menschliche) Persönlichkeit besitzt darum diese vom göttlichen Logos angenommene menschliche Natur nicht; die Stelle derselben vertritt vielmehr (seit dem ersten Augenblicke des Daseins dieser menschlichen Natur) die Persönlichkeit des Logos. Insofern sie nun hieran theilhat, ist sie auch wieder nicht unpersönlich: sie ist eine individuelle persönliche Menschennatur kraft ihrer Theilnahme an der göttlichen Persönlichkeit des Logos. Sie ist nicht ἀν-υπόστατος, sondern ἐν-υπόστατος, wie *Ioan. Damasc.*, Dial. 44 bemerkt: Ἐν γὰρ τῇ ὑποστάσει τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑπέστη, προσληφθεῖσα ὑπ' αὐτῆς, καὶ ταύτην καὶ ἔσχε καὶ ἔχει ὑπόστασιν.

Gleichwie die eine Person Christi Inhaberin beider Naturen ist, so ist sie auch für beide Naturen das einheitliche persönliche Princip oder Subject alles Lebens, Wirkens und Leidens; von dem einen Christus können und müssen die Bethätigungen der göttlichen sowohl wie der menschlichen Natur ausgesagt werden (siehe § 101, 3).

Conc. Ephes. can. 4 (§ 97, 1). Conc. Const. II de trib. cap. can. 3: Si quis dicit alium esse Dei Verbum, qui miracula fecit, et alium Christum, qui passus est, vel Deum Verbum cum Christo esse dicit, quando ex muliere nascebatur, vel in ipso esse ut alterum in altero, et non unum eundemque Dominum nostrum Iesum Christum Dei Verbum, incarnatum et hominem factum, atque eiusdem miracula et passiones, quas sponte passus est carne, talis a. s.

γ) Die Seele ist im Menschen das höhere, das herrschende und die Menschennatur als solche charakterisirende Princip. So ist auch die Gottheit in Christo das herrschende (hegemonische) und seine (gottmenschliche) Person charakterisirende Princip; sie ist das, was dem Leben, Wirken und Leiden Christi seine eigenthümliche Bedeutung und seinen Werth verleiht. Gleichwie seine menschliche Natur ihre Subsistenz von der göttlichen Person des Logos fortdauernd empfängt, so ist letztere auch das höchste Princip aller Thätigkeiten und alles Leidens derselben; auch diese sind nicht bloß menschlicher, sondern allzeit gottmenschlicher Art (siehe § 102).

d) Bei den vorstehenden Erläuterungen wurde der früher (§ 57, 1) erklärte Begriff der Persönlichkeit zu Grunde gelegt. Die Einpersönlichkeit Christi bedeutet danach die beide Naturen in ihm umfassende Einheit der Subsistenz; und zwar ist es die göttliche Subsistenz des Logos, an welcher seine menschliche Natur, unbeschadet ihrer wesentlichen Eigenthümlichkeit, seit dem ersten Augenblicke ihrer Erschaffung auf eine für die menschliche Vernunft unbegreifliche Weise participirt. Der Sohn oder Logos Gottes subsistirt seit dem Augenblicke der Menschwerdung in zwei Naturen; seine menschliche Natur existirt und subsistirt schlechthin nur in und kraft ihrer Aufnahme in die Persönlichkeit des Sohnes Gottes.

Sie besitzt zwar ihr eigenes (creatürliches) Sein; jedoch kommt es ihr nur in der obengenannten Weise zu.

Petav., De Incarn. III, 13, 3: His omnibus ex locis duplicem colligimus sensum locutionis illius, qua Verbum sive hypostasis Verbi dicitur facta esse hypostasis carni humanaeve naturae. Prior est, ut hypostasis quod personae proprium est significet, atque ita illud intelligamus, naturam ipsam divinam, qua in Verbo subsistit, communicatam esse homini assumpto, non ut natura est, sed ut natura illo modo subsistens, sive qua Filii relatione terminata subsistit. . . . Sic igitur Verbum factum est hypostasis naturae humanae, ut erat divinae; hoc est, in utraque natura coepit subsistere, ac vicissim in illo utraque. Vel humanam naturam proprietate sua personali sustentare deinceps ac terminare coepit, uti divinam hactenus definiebat. Alter sensus est, ut ὑπόστασις pro *exstantia* sive *exsistentia* simpliciter accipiatur; hoc est, pro modo illo, quo res quaelibet in rerum naturam producta, quae potentia sola erat hactenus, reipsa et *actu* consistit. . . . Quippe hoc illi (humanae naturae) Verbum per subsistendi proprietatem suam contulit, ut et ipsa subsisteret, ac tum esset *ens*, ut loquuntur, *actu*, tum *actu* quoque *subsistens*, sive hypostasis *actu*. Quamvis enim humanitas propriam habeat, ut passim vocant, *exsistentiam*, tamen ne puncto quidem temporis actu est et exsistit, nisi subsistens in Verbo, et eius modificata proprietate personali.

S. Thom., Q. disp., de unione Verbi incarn. a. 1: Humana natura non est unita Verbo neque accidentaliter neque essentialiter (im monophysitischen Sinne), sed substantialiter, secundum quod substantia significat hypostasim (Subsistenz), et hypostatice vel personaliter. Huius autem unionis exemplum in rebus creatis nullum est propinquius quam unio animae rationalis ad corpus. . . . Non quidem secundum quod anima est forma corporis, quia Verbum non potest esse forma in materia, sed secundum quod corpus est animae instrumentum, non quidem extrinsecum et adventitium, sed proprium et coniunctum; unde et Damascenus dicit humanam naturam esse organum Verbi. Ibid. ad 1: Similitudo non attenditur quantum ad hoc, quod ex anima et carne fit una hominis natura, sed quantum ad hoc, quod utrobique constituitur una persona. Ibid. ad 6: Unio non dicitur fieri in persona divina, quasi ipsa persona divina constituatur ex duobus sibi invicem unitis; hoc enim eius summae simplicitati repugnaret. Sed dicitur unio esse facta in persona, in quantum divina persona simplex subsistit in duabus naturis, scilicet divina et humana. Comp. theol. c. 211: Ex divinitate et anima et corpore non constituitur una natura, sed ipsa natura divina in seipsa integra et pura exsistens sibi quodam modo incomprehensibili et ineffabili humanam naturam ex anima et corpore constitutam assumpsit, quod ex infinita virtute eius processit. . . . Et quia, sicut iam diximus, persona, hypostasis et suppositum designant aliquid integrum, si divina natura in Christo esset ut pars, et non ut aliquid integrum, sicut anima in compositione hominis, una persona Christi non se teneret tantum ex parte naturae divinae, sed esset quoddam constitutum ex tribus, sicut et in homine persona, hypostasis et suppositum est, quod ex anima et corpore constituitur. Sed quia divina natura est aliquid integrum, quod sibi assumpsit per quandam ineffabilem unionem humanam naturam, persona se tenet ex parte divinae naturae, et similiter hypostasis et suppositum; anima vero et corpus trahuntur ad personalitatem personae divinae, ut sit una et eadem persona Filii Dei sicut etiam persona filii

hominis et hypostasis et suppositum. Nicht eine menſchliche Perſon (oder einen Menſchen), ſondern eine menſchliche Natur hat Chriſtus angenommen. *S. Thom.* 3, q. 4, a. 2: Aliquid dicitur assumi ex eo, quod ad aliquid sumitur. Unde illud quod assumitur, oportet praeintelligi assumptioni, sicut illud, quod movetur localiter, praeintelligitur ipsi motui. Persona autem non praeintelligitur in humana natura assumptioni, sed magis se habet ut terminus assumptionis . . . Si enim praeintelligeretur, vel oportet, quod corrumperetur, et sic frustra esset assumpta, vel quod remaneret post unionem, et sic essent duae personae, una assumens et alia assumpta, quod est erroneum. . . . Unde relinquitur, quod nullo modo Filius Dei assumpserit humanam personam. Ibid. a. 2: Naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicuius, quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, sed propter additionem alicuius, quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam. Ibid. a. 3 ad 2: Nomen *homo* significat naturam humanam in concreto, prout scilicet est in aliquo supposito; et ideo sicut non possumus dicere, quod suppositum sit assumptum, ita non possumus dicere, quod homo sit assumptus.

Die göttliche Natur oder Perſönlichkeit Chriſti hat durch die unio hypostatica keinerlei Veränderung erlitten. Die Beziehung (relatio) zwiſchen der göttlichen und der menſchlichen Natur Chriſti, welche das Weſen jener unio ausmacht, iſt nur mit einer wirklichen Rückwirkung auf die letztere verbunden; ſie empfängt in der Zeit ihr Daſein und ihre Subſiſtenz vom göttlichen Logos, während dieſer in ſeinem Weſen und in ſeiner Perſönlichkeit ſeine ewige Unveränderlichkeit bewahrt. Ibid. q. 2, a. 7: Unio, de qua loquimur, est relatio quaedam, quae consideratur inter divinam naturam et humanam, secundum quod conveniunt in una persona Filii Dei. Sicut autem in prima parte dictum est (q. 13, a. 7), omnis relatio, quae consideratur inter Deum et creaturam, realiter quidem est in creatura, per cuius mutationem talis relatio innascitur; non autem est realiter in Deo, sed secundum rationem tantum, quia non innascitur secundum mutationem Dei. Sic ergo dicendum est, quod haec unio, de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum; in humana autem natura, quae creatura quaedam est, realiter est. Ibid. q. 17, a. 2: Cum humana natura coniungatur Filio Dei hypostatice vel personaliter . . . et non accidentaliter, consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat sibi novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis praeexsistentis ad naturam humanam; ut scilicet persona illa iam dicatur subsistere non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam. Aber auch die menſchliche Natur Chriſti ermangelt nicht einer weſentlichen Vollkommenheit oder Auszeichnung dadurch, daß ſie keine eigene Subſiſtenz (oder Perſönlichkeit) beſitzt. Ibid. q. 2, a. 2 ad 2: Personalitas in tantum pertinet ad dignitatem alicuius rei et perfectionem, in quantum ad dignitatem alicuius rei et perfectionem eius pertinet, quod per se exsistat; quod in nomine personae intelligitur. Dignius autem est alicui, quod exsistat in aliquo se digniori, quam quod exsistat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis, quod in nobis quasi per se exsistens propriam personalitatem habet, in Christo autem exsistit in persona Verbi: sicut etiam . . . sensitivum nobilius est in homine propter coniunctionem ad nobiliorem formam completivam, quam sit in bruto animali. Siehe § 36, 4. *Fr. Schmid* l. c. q. 5, p. 340.

e) Aus dem Bisherigen erhellt, in welchem Sinne allein die Person Christi eine zusammengesetzte genannt werden darf. Nicht in dem Sinne, als ob sie erst aus der Verbindung der Gottheit mit der Menschheit hervorgegangen wäre und diese also ihre Bestandtheile bildeten. Diese Annahme würde ebensowohl der Ewigkeit und Unveränderlichkeit als auch der Einfachheit des göttlichen Logos widersprechen, da ja seine Persönlichkeit von seinem Wesen nicht verschieden ist (siehe oben § 52, 2). Nur insofern, als die an sich einfache Persönlichkeit Christi seit dem Augenblick der Menschwerdung auch seine menschliche Natur umschließt, also zwei Naturen je in ihrer Weise zukommt, kann die Person Christi als eine zusammengesetzte bezeichnet werden.

S. Thom. 3, q. 2, a. 4: Persona sive hypostasis Christi dupliciter potest considerari: uno modo secundum illud, quod est in se, et sic est omnino simplex, sicut et natura Verbi; alio modo secundum rationem personae vel hypostasis, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura, et secundum hoc persona Christi subsistit in duabus naturis. Unde licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi: et sic dicitur persona composita, in quantum unum duobus subsistit. Vgl. Comp. theol. l. c.; III. Sent. d. 6, q. 2, a. 3 ad 2: Persona (Christi) non dicitur composita, quasi esse suum sit ex multis constitutum, sed quia ad multa se extendit, quae assumuntur in illud esse.

Aus der Lehre A. Günthers, daß das Selbstbewußtsein die Persönlichkeit begründe (siehe § 57, 1), ergab sich der christologische (nestorianische) Irrthum, daß in Christo, entsprechend seinem göttlichen und seinem menschlichen Selbstbewußtsein, auch eine zweifache Persönlichkeit anzunehmen sei. Die Einheit der Person in Christo ist nach Günther eine bloß formale, d. h. sie besteht in dem bloßen Bewußtsein der beiden Personen um ihr wechselseitiges Verhältniß und der „Vorherrschaft" der göttlichen über die menschliche Person. Vgl. Conc. Prov. Col. P. I, c. 19 und die oben (a) angeführten kirchlichen Lehrentscheidungen gegen den Nestorianismus. Clemens, Die specul. Theol. A. Günthers (Köln 1853) S. 131.

Man beachte, daß in dem zur Zeit des hl. Cyrill v. Alexandrien und des Concils von Ephesus noch üblichen frühern Sprachgebrauche (siehe § 54, 2 c) der Ausdruck ὑπόστασις vielfach im Sinne von Natur oder Wesenheit (φύσις, οὐσία) sich findet. Vgl. z. B. Conc. Ephes. can. 3 (oben a). Später (z. B. in der Definition des Concils von Chalcedon) dient derselbe ausschließlich zur Bezeichnung der Persönlichkeit oder Person (πρόσωπον). Vgl. *Petav.*, De Incarn. VI, 1. 2. Schwane a. a. O. S. 442.

Ueber den vom hl. Cyrill in der Controverse gegen Nestorius aufgebrachten Ausdruck: „Eine menschgewordene Natur des Logos" (Adv. Nest. II, 1: Μία γὰρ ἤδη νοεῖται φύσις μετὰ τὴν ἕνωσιν ἡ αὐτοῦ τοῦ λόγου σεσαρκωμένη) vgl. *Ioan. Dam.*, De fide orthod. III, 11. *Petav.* l. c. VI, 7, 3: Illum loquendi modum aptissimum iudicavit, ut duas quidem naturas convenisse diceret, sed unitione facta ex duabus unum exstitisse Dei filium, hoc est, *unam Dei ac Verbi naturam incarnatam.* Hac enim locutione duas omnino significavit esse naturas; cum tantundem valeat, *natura Verbi incarnata*, ac natura Verbi et carnis vel cum carne coniuncta. Quemadmodum anima corporata sive carne inclusa idem est atque anima cum carne copulata. . . . Ibid. n. 4: Quamobrem eo loquendi formula ista pertinet, ut adversus Nestorii διαίρεσιν, id est, *divisionem* ac *disiunctionem* naturarum, ἡ ἕνωσις, hoc est, unitio vera et substantiva statuatur, et unus ex ambabus Christus intelligatur exsistere. Es sollte also dieser Ausdruck besagen, daß beide Naturen in Christo zur Einheit der Person, und

zwar der Person des göttlichen Logos, verbunden seien. In diesem Sinne hat denselben auch das kirchliche Lehramt adoptirt und erklärt. Vgl. Conc. Const. II, can. 8 (§ 98, 16). Conc. Later. (a. 649) can. 5. Schwane a. a. O. S. 443. v. Schäzler a. a. O. S. 75.

2. Die hypostatische Verbindung der beiden Naturen ist eine beständige, unauflösliche und ewig währende. Diesen Satz hatte die Kirche in gewissem Sinne schon gleich in den ersten Jahrhunderten gegen die Irrlehre judaistischer und gnostischer Secten sowie der Arianer, daß die Gottheit sich beim Tode Jesu von seiner Menschheit getrennt habe, aufrecht zu erhalten; ausdrücklich wurde derselbe definirt bei Gelegenheit der Verwerfung des Monophysitismus auf dem Concil zu Chalcedon. In der Heiligen Schrift wird dieser Theil des Dogmas mehrfach indirect und implicite ausgesprochen (das ewige Priesterthum, das himmlische Gebet Christi, sein Hinabsteigen in die Vorhölle, seine Verherrlichung im Himmel); die Tradition bezeugt denselben direct und ausdrücklich.

Conc. Chalced. (§ 97, 1: ἀχωρίστως, inseparabiliter). Symb. Conc. Tolet. XI: In quo Dei Filio duas credimus esse naturas, ... quas ita in se una Christi persona univit, ut nec divinitas ab humanitate nec humanitas a divinitate possit aliquando seiungi. Indirect und implicite ist das Dogma auch ausgesprochen in den kirchlichen Symbolen, welche von demselben Christus oder Sohn Gottes sagen: Incarnatus, mortuus, sepultus est, descendit ad inferos, resurrexit ... Ein und derselbe menschgewordene, d. h. mit der menschlichen Natur hypostatisch verbundene Logos ist also das Subject oder der persönliche Träger der genannten Prädicate.

Ps. 109, 4: Tu es *sacerdos in aeternum*, secundum ordinem Melchisedech. Luc. 1, 33: Et regni eius non erit finis. Joh. 12, 34: Nos audivimus ex lege, quia Christus manet in aeternum. Hebr. 13, 8 (§ 95, 2 b); 7, 24: Hic autem (Christus) eo, quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium. (25) Unde et salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum, semper vivens ad interpellandum pro nobis. 1 Petr. 3, 18: Quia et Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis, ut nos offerret Deo, mortificatus quidem carne, vivificatus autem spiritu. (19) In quo et his, qui in carcere erant, spiritibus veniens praedicavit. Apg. 2, 33: Dextera igitur Dei exaltatus, et promissione Spiritus Sancti accepta a Patre, effudit hunc, quem vos videtis et auditis. (36) Certissime sciat ergo omnis domus Israël, quia et Dominum eum et Christum fecit Deus, hunc Iesum, quem vos crucifixistis. Siehe § 112.

Iren., Adv. haer. III, 16, 5: Non ergo alterum filium hominis novit Evangelium nisi hunc, qui ex Maria, qui et passus est; sed neque Christum avolantem ante passionem ab Iesu; sed hunc, qui natus est, Iesum Christum novit Dei Filium, et eundem hunc passum resurrexisse. Ibid. n. 8: Propter quod rursus in epistola clamat (1 Ioan. 5, 1): *Omnis qui credit, quia Iesus est Christus, ex Deo natus est;* unum et eundem sciens Iesum Christum, cui apertae sunt portae coeli, propter carnalem eius assumptionem: qui etiam in eadem carne, in qua passus est, veniet gloriam revelans Patris. Gegen die Lehre der Apollinaristen, daß in Christo der Logos die Stelle der menschlichen Seele vertreten habe, machen die heiligen Väter u. a. auch den Satz geltend, daß

dann der Tod Christi nicht möglich gewesen wäre, weil nach der Lehre der Kirche die Verbindung der Gottheit und Menschheit in ihm eine unzertrennliche sei; die Gottheit blieb beim Tode Christi mit beiden Bestandtheilen seiner menschlichen Natur hypostatisch verbunden. Auch der Glaubenssatz vom descensus Christi ad inferos (siehe § 111, 2) wird durch die apollinaristische Lehre unverständlich (*Athan.*, C. Apoll. II, 14. *Greg. Nyss.*, Antirrh. 5; De resurr. 1). *Aug.*, Ep. 187 (al. 57), 3, 9: Nec tamen cum Filium Dei Christum dicimus, hominem separamus; aut cum eundem Christum filium hominis dicimus, separamus Deum. . . . Sicut ergo potuit recte dici Dominus gloriae crucifixus, cum ad solam carnem illa passio pertineret, ita recte dici potuit: *Hodie mecum eris in paradiso* (Luc. 23, 43), cum iuxta humanam humilitatem per carnem in sepulchro, per animam in inferno illo die futurus esset, iuxta divinam vero immutabilitatem numquam de paradiso, quia ubique est semper, recessisset. Vgl. In Ioan. tr. 47, 10—13 (n. 10: Ad tempus exiguum anima deseruit carnem, sed redeunte anima resurrecturam. A Verbo autem animam separatam esse non dico. Latronis animae dixit: Hodie mecum eris in paradiso. Fidelem latronis animam non deserebat, et deserebat suam? Absit. Sed illius ut Dominus custodivit, suam vero inseparabiliter habuit). *Leo M.*, Serm. 28 (al. 27. In nat. Dom. 8), 6: Assumptus igitur homo in Filium Dei sic in unitatem personae Christi ab ipsis corporalibus est receptus exordiis, ut nec sine deitate conceptus sit nec sine deitate editus nec sine deitate nutritus. Idem erat in miraculis, idem in contumeliis; per humanam infirmitatem crucifixus, mortuus et sepultus; per divinam virtutem die tertia resuscitatus, ascendit ad coelos, consedit ad dexteram Dei Patris, et in natura hominis accepit a Patre, quod in natura deitatis etiam ipse donavit. Jesus war nicht wirklich von der Gottheit verlassen am Kreuze (Matth. 27, 46), cum in tantam unitatem Dei et hominis natura convenerit, ut nec supplicio potuerit dirimi nec morte seiungi (Serm. 68. De pass. 17, 1). Vgl. zu Matth. 27, 46 unten § 108, 3.

Die Einpersönlichkeit Christi wurde durch die örtliche Trennung seiner Seele und seines Leibes nicht aufgehoben, bemerkt der hl. Johannes Damascenus (De fide orth. III, 27), weil beide gleicherweise wie zuvor mit der Gottheit verbunden blieben und keine eigene Subsistenz besaßen, sondern an der einen Subsistenz des Logos participirten. Diese war also das die getrennten Bestandtheile der menschlichen Natur fortdauernd innerlich (zur Einheit der Person) einigende Band (Τότε γὰρ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ κατὰ ταὐτὸν ἐξ ἀρχῆς ἐν τῇ τοῦ Λόγου ὑποστάσει ἔσχον τὴν ὕπαρξιν, καὶ ἐν τῷ θανάτῳ ἀλλήλων διαιρεθέντα, ἕκαστον αὐτῶν ἔμεινε τὴν μίαν Λόγου ὑπόστασιν ἔχοντα).

Der hl. Thomas begründet das in Rede stehende Dogma vom ethischen Standpunkte aus, indem er die unio hypostatica unter dem Begriff einer der menschlichen Natur Christi geschenkten Gnade auffaßt, die als solche nur durch Sünde hätte eingebüßt werden können.

S. Thom. 3, q. 50, a. 2: Illud quod per gratiam Dei conceditur, numquam absque culpa revocatur. Unde dicitur Rom. 11, 29, quod *sine poenitentia sunt dona Dei et vocatio.* Multo autem maior est gratia unionis, per quam divinitas unita est carni Christi in persona, quam gratia adoptionis, per quam alii sanctificantur; et etiam magis permanens ex sui ratione, quia haec gratia ordinatur ad unionem personalem, gratia autem adoptionis ad quandam unionem affectualem: et tamen videmus, quod gratia adoptionis numquam perditur sine culpa. Cum igitur in Christo nullum fuerit peccatum,

impossibile fuit, quod solveretur unio divinitatis a carne. Das Gleiche gilt von der Seele Christi. Ibid. a. 3: Anima unita est Verbo Dei immediatius et per prius quam corpus, cum corpus unitum sit Verbo Dei mediante anima. . . (siehe § 99, 1). Cum ergo Verbum Dei non sit separatum in morte a corpore, multo minus separatum est ab anima. Unde sicut de Filio Dei praedicatur id, quod convenit corpori ab anima separato, scilicet *esse sepultum*, ita de eo in Symbolo dicitur, quod *descendit ad inferos*, quia anima eius a corpore separata descendit ad inferos. Vgl. a. 2 ad 2 (§ 99, 1). *Petav.*, De Incarn. XII, 19, 20.

Daher das scholastische Axiom: Quod Verbum semel assumpsit, nusquam dimisit. Findet dieses auch Anwendung auf das von Christus am Kreuze vergossene Blut? War auch dieses während der Grabesruhe Christi mit seiner Gottheit hypostatisch verbunden? Ueber diese Frage entbrannte im Jahre 1462 zwischen den Dominikanern und Franziskanern ein heftiger wissenschaftlicher Streit, indem jene dieselbe bejahend, letztere verneinend beantworteten. Papst Pius II. bestimmte durch eine Bulle vom 1. August 1464, der Streit solle beiderseits ruhen, und keine Partei dürfe die Lehre der andern für häretisch oder sündhaft erklären, bis eine Entscheidung des Apostolischen Stuhles erfolgt sein würde. Eine solche ist bis jetzt nicht erlassen worden. Vgl. *Denz.*, Enchir. n. 609.

Vielleicht dürfte (zur Vermittlung der beiden einander gegenüberstehenden Ansichten) gesagt werden, soweit jenes Blut des Erlösers zur Wiederaufnahme in seinen heiligen Leib bestimmt war, bildete es fortdauernd (nach Gottes Absicht) einen Bestandtheil seiner menschlichen Natur, welche auch im Tode Christi ihrem ganzen Wesen nach mit der Gottheit hypostatisch verbunden blieb. Nun kann aber ferner wohl nicht gesagt werden, daß dieser Satz auf die ganze Quantität des vergossenen Blutes nothwendig angewendet werden müsse, weil man nicht behaupten kann, daß nothwendig und ausschließlich irgend eine bestimmte Quantität Blut zum Wesen des menschlichen Körpers gehöre; dies um so weniger, weil in den einzelnen Körpern diese Quantität einem beständigen Wechsel unterworfen ist. In Bezug auf die nach Christi Auferstehung an verschiedenen Orten erhaltenen Spuren oder Reliquien des heiligen Blutes ist es eine allgemein angenommene Lehre (sententia communis theologorum), daß sie nicht mit der Gottheit hypostatisch verbunden (darum auch nicht Gegenstand der Anbetung) seien. Der entscheidende Grund für diese Auffassung würde nach dem oben Gesagten der sein, daß Christus bei seiner Auferstehung das vergossene Blut wieder aufgenommen habe, soweit es (ea quantitate) — nach Gottes freier Bestimmung — zum Wesensbestande seines heiligen Leibes gehören sollte. Vgl. *Nat. Alex.*, Hist. eccl. saec. XV c. 1, a. 7. *Tournely*, De Incarn. q. 7, a. 3. *Bill.*, De Incarn. diss. 7, a. 2. Derselbe legt auch die Lehre des hl. Thomas (3, q. 54, a. 2) im Sinne der oben von uns angenommenen Ansicht aus (l. c. obiect. 2): Quod Verbum semel assumpsit, numquam dimisit, *moraliter* loquendo, de partibus ad integritatem corporis necessariis, concedo; *physice* loquendo, de particulis minimis, sine quibus stat integrum corpus, nego. Ita intelligendus venit D. Thomas q. 54, a. 2 ad 3. Ueber die obengenannte Meinung der Franziskanerschule wurde bereits von Billuart (l. c.) bemerkt: Porro haec Fratrum Minorum sententia licet nondum hucusque fuerit proscripta, e scholis tamen est eliminata, utpote „nec pia, nec secura“, inquit Suaresius. Vgl. *Suar.*, In III. P. disp. 47, sect. 3, n. 9. Hergenröther, Handb. der allgem. Kirchengesch. III, 363. Scheeben a. a. O. II, 904.

§ 99.

Der Ursprung der unio hypostatica. Die wirkende Ursache derselben. Die übernatürliche Mutterschaft Mariä.

1. Das Geheimniß der Menschwerdung vollzog sich durch die Erhebung der menschlichen Natur zur Theilnahme an der Persönlichkeit des Sohnes Gottes. Diese Aufnahme (assumptio) der menschlichen Natur von seiten des göttlichen Logos wird von der Kirche ausdrücklich als der Grund und Ursprung der unio hypostatica bezeichnet. Dazu kommt noch die weitere Bestimmung, daß diese Aufnahme zugleich mit der Erschaffung der menschlichen Natur Christi, und daß beides kraft desselben Actes der göttlichen Allmacht geschehen sei: die Erschaffung der menschlichen Natur und ihre Aufnahme in die hypostatische Verbindung mit dem Sohne Gottes.

Symb. *Athan.:* Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed *assumptione humanitatis* in Deum. *Leo M.*, Ep. dogm. 28, 3 (§ 97, 1).

Symb. Conc. Tolet. XI: Deus enim Verbum non accepit personam hominis, sed naturam, et in *aeternam personam divinitatis temporalem accepit substantiam carnis*. Ita cum unius substantiae credamus esse Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, non tamen dicimus, ut huius Trinitatis unitatem Maria Virgo genuerit, sed tantummodo Filium, qui solus naturam nostram in unitate personae suae assumpsit.

In der Heiligen Schrift ist der erste Theil des genannten Glaubenssatzes wenigstens angedeutet. Joh. 1, 14 vgl. mit Phil. 2, 7 (§ 95, 2 a). Die heiligen Väter bezeugen, wie den ersten (siehe § 97, 3), so auch den zweiten Theil sehr bestimmt.

Aug., De corr. et gr. 11, 30: Deus ergo naturam nostram, id est, animam rationalem carnemque hominis Christi suscepit, susceptione singulariter mirabili vel mirabiliter singulari, ut nullis iustitiae suae praecedentibus meritis Filius Dei sic esset ab initio, quo esse homo coepisset, ut ipse et Verbum, quod sine initio est, una persona esset. . . . (Augustinus beruft sich dann auch auf Joh. 1, 14:) Nam ubi hoc factum est, nisi in utero virginali, unde fuit initium hominis Christi? Itemque Virgine requirente, quomodo fieret, quod ei per Angelum nuntiabatur, Angelus respondit, *Spiritus Sanctus superveniet in te*. . . (Luc. 1, 35). C. Serm. Arian. 8, 6: Ipse namque unus Christus et Dei Filius semper natura et hominis Filius, qui ex tempore assumptus est gratia; nec sic assumptus est, ut prius creatus post assumeretur, sed ut *ipsa assumptione crearetur*. *Leo M.*, Ep. 35 (a. 25), 3: Natura quippe nostra non sic assumpta est, ut prius crearetur, post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur. *Fulg.*, De fide ad Petr. 18: Firmissime tene et nullatenus dubites carnem Christi non fuisse conceptam in utero Virginis, priusquam susciperetur a Verbo.

Wenn die Erschaffung und die Aufnahme der menschlichen Natur zeitlich auseinander gelegen hätten, so würde letztere auch vor ihrer Vereinigung mit dem Logos eine eigene Subsistenz oder Persönlichkeit besessen haben. *S. Thom.* 3, q. 33, a. 3: Proprie dicimus Deum factum esse hominem; non autem proprie dicimus, quod homo factus sit Deus: quia scilicet Deus assumpsit sibi, id quod est

hominis; non autem praeexstitit, id quod est hominis, quasi per se subsistens, antequam susciperetur a Verbo. Si autem caro Christi fuisset concepta antequam susciperetur a Verbo, habuisset aliquando aliquam hypostasim praeter hypostasim Verbi Dei; quod est contra rationem Incarnationis, secundum quam ponimus Verbum Dei esse unitum humanae naturae et omnibus partibus eius in unitate hypostasis. Nec fuit conveniens, quod hypostasim praeexsistentem humanae naturae vel alicuius partis eius Verbum Dei sua assumptione destrueret. Et ideo contra fidem est dicere, quod caro Christi prius fuerit concepta et postmodum assumpta a Verbo Dei.

Die heiligen Väter haben vielfach (namentlich in ihrer Polemik gegen die heidnische Skepsis und gegen den Apollinarismus) hervorgehoben, daß bei jener Aufnahme der menschlichen Natur die Seele Christi in einem gewissen Sinne als Mittelursache für die hypostatische Verbindung seines Leibes mit der Gottheit gedient, oder daß Christus den menschlichen Leib *mediante anima* angenommen habe. So ungefähr wörtlich *Greg. Naz.*, Or. I, 35. 42 u. a., und später das dritte Concil zu Konstantinopel (680), Act. 18. *Aug.*, Ep. 137 (a. 3), 2, 8: Ipsa enim magnitudo virtutis eius ... sibi animam rationalem, et per eandem etiam corpus humanum totumque omnino hominem in melius mutandum, nullo modo in deterius mutata coaptavit. Ep. 140 (a. 120), 4, 12 (§ 118, 1).

Der hl. Thomas erläutert diesen Satz, indem er darauf hinweist, wie der Leib nur durch seine Verbindung mit der vernünftigen Seele den Charakter eines menschlichen Leibes besitzt; so wurde also auch der Leib Christi nur kraft jener Verbindung Bestandtheil einer menschlichen Natur und dadurch für die vom Sohne Gottes beabsichtigte Assumptio geeignet (assumptibilis). Es handelt sich aber hierbei nicht um eine zeitliche, sondern um eine sachliche Ordnung oder Aufeinanderfolge (ordo naturae).

S. Thom. 3, q. 6, a. 1: Est (autem) duplex ordo: unus quidem *temporis*, alius autem *naturae*. Secundum autem ordinem temporis non dicitur in mysterio Incarnationis aliquid medium, quia totam humanam naturam simul sibi Verbum Dei univit (siehe oben). ... Ordo autem naturae inter aliqua potest attendi dupliciter: uno modo secundum gradum *dignitatis*, ... alio modo secundum rationem *causalitatis;* sicut dicitur media causa exsistere inter primam causam et ultimum effectum. ... Sic ergo si attendamus gradum dignitatis, anima media invenitur inter Deum et carnem; et secundum hoc potest dici, quod Filius Dei univit sibi carnem, mediante anima. Sed et secundum ordinem causalitatis ipsa anima est aliqualiter causa carnis uniendae Filio Dei. Non enim esset assumptibilis nisi per ordinem, quem habet ad animam rationalem, secundum quam habet, quod sit caro humana. Man beachte auch q. 50, a. 2 ad 2: Verbum Dei dicitur unitum carni *mediante anima*, in quantum caro per animam pertinet ad humanam naturam, quam Filius Dei assumere intendebat, *non autem ita quod anima sit quasi medium ligans unita.* Habet autem caro ab anima, quod pertineat ad humanam naturam, etiam postquam anima separatur ab ea, in quantum scilicet in carne mortua remanet ex divina ordinatione quidam ordo ad resurrectionem. Et ideo non tollitur unio divinitatis ad carnem. Vgl. q. 6, a. 1 ad 3. Die oben hervorgehobene assumptibilitas carnis bedeutet so viel wie *congruentia* oder *aptitudo* ad unionem (Angemessenheit), und zwar unter dem zweifachen Gesichtspunkte, weil nur kraft der Verbindung mit einer menschlichen Seele der Leib Christi Bestandtheil einer vernunftbegabten Natur wurde (dignitas), und weil die menschliche Natur

als solche (Leib und Seele) der Erlösung bedürftig war (necessitas). Vgl. q. 4, a. 1: Aliquid assumptibile dicitur, quasi aptum assumi a divina persona: *quae quidem aptitudo non potest intelligi secundum potentiam passivam naturalem,* quae non se extendit ad id, quod transcendit ordinem naturalem, quem transcendit unio personalis creaturae ad Deum. Unde relinquitur, quod assumptibile aliquid dicatur secundum congruentiam ad unionem praedictam. Quae quidem congruentia attenditur secundum duo in humana natura, scilicet secundum eius dignitatem et necessitatem. Secundum *dignitatem* quidem, quia humana natura, in quantum est rationalis et intellectualis, nata est attingere aliqualiter ipsum Verbum per suam operationem, cognoscendo scilicet et amando ipsum; secundum *necessitatem* autem, quia indigebat reparatione, cum subiaceret originali peccato.

2. Der Act der göttlichen Allmacht, wodurch die Menschwerdung des Sohnes, d. i. die Erschaffung der menschlichen Natur Christi und ihre Aufnahme in die Persönlichkeit des Sohnes (assumptio in Deum), zu stande kam (unitio), ging von den drei göttlichen Personen in ungetheilter Gemeinschaft aus. In diesem Sinne kann und muß gesagt werden, die Menschwerdung des Sohnes (das incarnare oder die incarnatio im activen Sinne) oder die hypostatische Verbindung der beiden Naturen (unio oder unitio im activen Sinne) sei das gemeinsame Werk der göttlichen Trinität. Dasselbe wird dem Heiligen Geiste insbesondere nur in dem uneigentlichen Sinne einer sogen. Appropriation zugeschrieben. Hingegen ist es im eigentlichsten Sinne zu verstehen, daß dem Sohne ausschließlich die Menschwerdung (incarnatio im passiven Sinne, incarnari oder incarnatum esse) zukomme, insofern die menschliche Natur nur in die ihm eigenthümliche Persönlichkeit, nicht aber in die der übrigen göttlichen Personen aufgenommen wurde.

Symb. Conc. Tolet. XI: *Incarnationem* quoque huius Filii Dei *tota Trinitas operasse* credenda est, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis. *Solus* tamen *Filius* formam servi accepit in *singularitate personae,* non in unitate divinae naturae, in id quod est proprium Filii, non quod commune Trinitati. Later. IV, c. 1 (§ 95, 1). Symb. Nic.-Const.: Et incarnatus est *de Spiritu Sancto* ex Maria Virgine.

Wie die Synode von Toledo andeutet, sind diese beiden Wahrheiten mit dem wesentlichen Inhalte des trinitarischen Dogmas nothwendig gegeben, d. h. mit dem Satze, daß den drei göttlichen Personen ein Wesen und daher auch eine gemeinsame Wirksamkeit nach außen zukommt (§ 56, 4), während jede einzelne die ihr eigenthümliche Persönlichkeit ausschließlich besitzt (vgl. § 57, 5). In diesem Sinne hat auch die kirchliche Wissenschaft obige Sätze stets geltend gemacht.

Aug., De Trin. II, 5, 9: Una voluntas est Patris et Filii et inseparabilis operatio. Sic ergo intelligat (der Fragende) illam Incarnationem et ex Virgine nativitatem, in qua Filius intelligitur missus, una eademque operatione Patris et Filii inseparabiliter esse factam, non utique inde separato Spiritu Sancto, de quo aperte dicitur: *Inventa est in utero habens de Spiritu Sancto* (Matth. 1, 18). Serm. 213 (al. de Temp. 119), 6: Filius suscepit hominem, Filius Verbum caro factum est, non Pater, non Spiritus Sanctus; sed carnem Filii tota Trinitas fecit. Inseparabilia enim sunt opera Trinitatis.

Das Gleiche gilt von allen übrigen göttlichen Werken Christi. Serm. 52 (al. 63 de Verb. Dom.), 5, 14: Pater non est natus de Virgine: nativitatem tamen istam Filii et Pater et Filius operatus est ex Virgine. Pater non est passus in cruce: passionem tamen Filii et Pater et Filius operatus est. Non resurrexit Pater a mortuis: resurrectionem tamen Filii et Pater et Filius operatus est. Habetis personarum distinctionem et operationis inseparabilitatem. *Fulg.*, Resp. 2 ad Ferrand.: Quia inseparabilis est operatio Trinitatis, servilem formam, quam unigenitus Deus accepit, tota Trinitas fecit; quam tamen certum est a tota Trinitate factam, sed ad solam Filii Dei pertinere personam. Neque enim sicut est in ea totius Trinitatis una operatio, sic in ea Trinitatis invenitur communis acceptio. Etenim proprietas personalis, quia non ipse Pater est, qui Filius, nec Spiritus Sanctus est aut ipse Pater aut Filius, ostendit aliquid a Patre et Filio et Spiritu Sancto factum, quod tamen a solo Filio inveniatur acceptum. Weitere Ausführungen siehe *Anselm.*, De fide Trin. c. 3. Vgl. *Petav.* l. c. II, 4.

S. Thom. 3, q. 3, a. 4: *Assumptio* duo importat, scilicet *actum* assumentis et *terminum* assumptionis. Actus autem assumentis procedit ex divina virtute, quae communis est tribus personis; sed terminus assumptionis est persona. Et ideo quidquid est actionis in assumptione, commune est tribus personis; sed id quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni personae quod non alii; tres enim personae fecerunt, ut humana natura uniretur uni personae Filii. Vgl. q. 2, a. 8 ad 2. Aus welchen Gründen dem Heiligen Geiste die Incarnation appropriirt werde, siehe *S. Thom.* 3, q. 32, a. 1: Conceptionem corporis Christi tota Trinitas est operata. Attribuitur tamen hoc Spiritui Sancto, triplici ratione. Primo quidem, quia hoc congruit causae Incarnationis, quae consideratur ex parte Dei. Spiritus enim Sanctus est amor Patris et Filii. . . . Hoc autem ex maximo Dei amore provenit, ut Filius Dei carnem sibi assumeret in utero virginali. . . . Secundo, quia hoc congruit causae Incarnationis ex parte naturae assumptae. Per hoc enim datur intelligi, quod humana natura assumpta est a Filio Dei in unitatem personae, non ex aliquibus meritis, sed ex sola gratia, quae Spiritui Sancto attribuitur. . . . Tertio, quia id congruit termino Incarnationis. Ad hoc enim terminata est Incarnatio, ut homo ille, qui concipiebatur, esset sanctus et Filius Dei. Utrumque autem horum attribuitur Spiritui Sancto (Gal. 4, 6. Rom. 1, 4). . . . Sicut ergo alii per Spiritum Sanctum sanctificantur spiritualiter, ut sint filii Dei adoptivi, ita Christus per Spiritum Sanctum est in sanctitate conceptus, ut esset Filius Dei naturalis. Vgl. Cat. Rom. P. I, c. 4, q. 3 und oben § 56, 5. Schell a. a. O. S. 343.

3. In allen kirchlichen Glaubensbekenntnissen wird hervorgehoben, daß Christus die menschliche Natur aus Maria, der Jungfrau, angenommen habe. Durch die „Ueberschattung des Heiligen Geistes", d. i. durch einen Act der göttlichen Allmacht, wurde der Leib des Erlösers in und aus dem jungfräulichen Schoße Mariä gebildet und in demselben Augenblicke mit der Seele und mit der Gottheit vereinigt (n. 1). Kraft dieser wahren und wirklichen Mutterschaft Mariä trat der Erlöser seiner menschlichen Natur nach in einen realen Zusammenhang mit dem adamitischen Geschlechte; so konnte er in Wahrheit der Menschensohn, ein Nachkomme Davids und der Sohn Mariä genannt werden. Hierauf beruht auch der Glaubenssatz, daß die

menſchliche Natur Chriſti mit der der Nachkommen Adams gleicher Weſenheit ſei (§ 96).

Symb. Apost.: Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine. Symb. Nic.-Const. (n. 2). Symb. *Athan.:* Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus et homo ex substantia matris in saeculo natus. Symb. Conc. Tolet. XI: De his tribus personis solam Filii personam pro liberatione humani generis hominem verum sine peccato de sancta et immaculata Maria Virgine credimus assumpsisse; de qua novo ordine novaque nativitate est genitus; novo ordine, quia invisibilis divinitate, visibilis monstratur in carne; nova autem nativitate est genitus, quia intacta virginitas et virilem coitum nescivit et foecundata per Spiritum Sanctum carnis materiam ministravit. Later. IV, c. 1 (§ 95, 1).

Die kirchlichen Lehrbeſtimmungen über die Muttergotteswürde Mariä und ihre beſtändige Jungfräulichkeit ſiehe § 100. 104. Auch in ihnen wird betont, daß Maria wahrhaft Mutter Gottes ſei (vere, specialiter, d. i. proprie, κυρίως); damit iſt zunächſt die Wirklichkeit der Mutterſchaft Mariä gelehrt.

Iſ. 7, 14. Röm. 1, 2. 3; 9, 5. Gal. 4, 4 (ſiehe § 95, 2 a; 97, 2). Luc. 1, 30: Ne timeas, Maria! invenisti enim gratiam apud Deum; (31) ecce! concipies in utero et paries filium et vocabis nomen eius Iesum. Ebd. V. 34: Dixit autem Maria ad Angelum: Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? (35) Et respondens Angelus dixit ei: Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ideoque et, quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei. Ebd. V. 42. 43 (§ 97, 2); 2, 6: Factum est autem, cum essent ibi (Bethl.), impleti sunt dies, ut pareret; (7) et peperit filium suum primogenitum. Matth. 1, 16: Iacob autem genuit Ioseph, virum Mariae, de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus. Ebd. V. 18: Christi autem generatio sic erat. Cum esset desponsata mater eius Maria Ioseph, antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu Sancto. Ebd. V. 20: Quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est.

In dieſen Stellen iſt die wahre und wirkliche Mutterſchaft Mariä ſowie der wunderbare, übernatürliche Charakter derſelben (de Spiritu Sancto) aufs deutlichſte ausgeſprochen. Die den erſten Theil des Dogmas betreffenden Irrlehren wurden oben bereits genannt; bezüglich des zweiten Theiles ſiehe unten § 104.

Im Gegenſatz zu den genannten Häreſien haben die heiligen Väter obige Sätze vielfach bezeugt und zur Erläuterung und Begründung derſelben auf ihren Zuſammenhang mit dem Dogma von der Erlöſung verwieſen (§ 96, 2 c).

Zu Iſ. 7, 14 vgl. *Iren.,* Adv. haer. III, 20, 1—6. Ibid. n. 4: Diligenter igitur significavit Spiritus Sanctus per ea, quae dicta sunt (Is. 7, 14 sqq.), generationem eius, quae est ex virgine, et substantiam, quoniam Deus; (Emmanuel enim nomen hoc significat) et manifestat, quoniam homo, in eo quod dicit: *Butyrum et mel manducabit,* et in eo quod infantem nominat eum, et *priusquam cognoscat bonum et malum:* haec enim omnia signa sunt hominis infantis. Ibid. n. 10: Quare igitur non iterum sumpsit limum Deus, sed ex Maria operatus est plasmationem fieri? Ut non alia plasmatio fieret, neque alia esset plasmatio, quae salvaretur, sed eadem ipsa recapitularetur, servata similitudine. Ibid. 22, 1: Errant igitur qui dicunt eum nihil ex virgine accepisse, ut abiiciant carnis haereditatem, abiiciant autem et similitudinem. . . . Si enim non accepit ab homine substantiam carnis, neque homo factus est

neque filius hominis; et si hoc non factus est, quod nos eramus, non magnum faciebat, quod passus est et sustinuit. Ibid. n. 2: Ceterum supervacua est in Mariam descensio eius. Quid enim in eam descendebat, si nihil incipiebat sumere ab ea? Aut si nihil sumpsisset ex Maria, numquam eas, quae a terra erant, percepisset escas, per quas id, quod a terra sumptum est, nutritur corpus. Ibid. n. 4: Propter hoc et Lucas initium generationis a Domino inchoans, in Adam retulit significans, quoniam non illi hunc, sed hic illos in evangelium vitae regeneravit. Sic autem et Evae inobedientiae nodus solutionem accepit per obedientiam Mariae. Quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem (siehe § 88, 2 b). Zu den Zeugniſſen aus Tertullian (§ 96, 2 c) vgl. Adv. Marc. II, 4: Eadem bonitas (Dei) et adiutorium (Adae) prospexit. Non est enim, inquit, bonum, solum esse hominem (Gen. 2, 18). Sciebat illi sexum Mariae et deinceps Ecclesiae profuturum. De carne Chr. 17: Ad unam iam lineam congressionem dirigamus, an carnem Christus ex virgine acceperit, ut hoc praecipue modo humanam eam constet, si ex humana matrice substantiam traxit. . . . Ante omnia autem commendanda erit ratio, quae praefuit, ut Dei filius de virgine nasceretur. Nove nasci debebat novae nativitatis dedicator, de qua signum daturus Dominus ab Esaia praedicabatur (Is. 7, 14). . . . Concepit igitur virgo et peperit Emmanuelem, nobiscum Deum. Haec est nativitas nova, dum homo nascitur in Deo. . . . Et tamen . . . unde Christus Adam ab Apostolo dictus est (1 Cor. 15, 45), si terreni non fuit census homo eius? Ibid. c. 18: Itaque sicut nondum natus ex virgine, patrem Deum habere potuit sine homine matre, aeque cum de virgine nasceretur, potuit matrem habere hominem sine homine patre. Vgl. unten § 100. Ebendaſelbſt ſiehe ſpätere Zeugniſſe der Tradition. Vgl. *Petav.* l. c. V, 14 sqq.

In ähnlicher Weiſe wie ſchon Irenäus und Tertullian haben auch ſpäter die Scholaſtiker zu zeigen verſucht, wie gerade dieſe Weiſe der Menſchwerdung (die übernatürliche Geburt aus der Jungfrau), welche Gott aus freier Liebe erwählte, mit Bezug auf die Erlöſung der Menſchheit die angemeſſenſte geweſen ſei. Vgl. *Anselm.*, Cur Deus homo II, 8. *S. Thom.* 3, q. 4, a. 6: Sicut Augustinus dicit (De Trin. XIII, 18), *poterat Deus hominem aliunde suscipere, non de genere istius Adae, qui suo peccato obligavit genus humanum; sed melius iudicavit, ut de ipso quod victum fuerat genere assumeret hominem Deus, per quem generis humani vinceret inimicum.* Et hoc propter tria: primo quidem, quia hoc videtur ad *iustitiam* pertinere, ut ille satisfaciat, qui peccavit. Et ideo de natura per peccatum corrupta debuit assumi id, per quod satisfactio erat implenda pro tota natura. Secundo, quia hoc etiam pertinet ad *maiorem hominis dignitatem;* dum ex illo genere victor diaboli nascitur, quod per diabolum fuerat victum. Tertio, quia per hoc etiam *Dei potentia* magis ostenditur, dum de natura corrupta et infirma assumpsit id, quod in tantam virtutem et dignitatem est promotum. Ibid. q. 31, a. 4: Licet Filius Dei carnem humanam assumere potuerit de quacumque materia voluisset, convenientissimum tamen fuit ut *de femina* carnem acciperet. Primo quidem, quia per hoc tota humana natura nobilitata est. Unde Augustinus dicit (De div. 83, q. 11): *Hominis liberatio in utroque sexu debuit apparere. Ergo quia virum oportebat suscipere, qui sexus honorabilior est, conveniens erat, ut feminei sexus liberatio hinc appareret, quod ille vir de femina natus est.* Secundo, quia per hoc veritas Incarnationis astruitur. Unde . . . Augustinus dicit (Ep. ad Volus.

137): *Si omnipotens Deus hominem ubicumque formatum non ex materno utero crearet, sed repentinum inferret aspectibus, nonne opinionem confirmaret erroris, nec hominem verum suscepisse ullo modo crederetur, et dum omnia mirabiliter facit, auferret, quod misericorditer fecit? Nunc vero ita inter Deum et hominem mediator apparuit, ut in unitate personae copulans utramque naturam, et solita sublimaret insolitis, et insolita solitis temperaret.* Tertio, quia per hunc modum completur omnis diversitas generationis humanae. Nam primus homo productus est ex limo terrae sine viro et femina; Eva vero producta est ex viro sine femina. Alii vero nascuntur ex viro et femina. Unde hoc quartum quasi Christo proprium relinquebatur, ut produceretur ex femina sine viro. Vgl. *Anselm.* l. c.: Verum non est opus multo labore, ut ostendatur, quia mundius et honestius procreabitur homo ille de solo viro vel femina, quam de commistione utriusque, sicut omnes alii filii hominum. Siehe unten § 104.

Warum der Begriff wahrer und natürlicher Mutterschaft auf Maria Anwendung finde, siehe *S. Thom.* 3, q. 31, a. 5: Ad supernaturalem modum generationis Christi pertinet, quod activum principium in generatione illa fuerit virtus supernaturalis divina; sed ad naturalem modum generationis eius pertinet, quod materia, de qua corpus eius conceptum est, sit conformis materiae, quam aliae feminae subministrant ad conceptionem prolis. Ibid. q. 35, a. 1: B. Virgo est *vera et naturalis mater Christi.* Sicut enim supra dictum est (q. 5, a. 2), corpus Christi non est de coelo allatum, sicut Valentinus haereticus posuit, sed de Virgine matre sumptum, et ex purissimis sanguinibus eius formatum. Et hoc solum requiritur ad rationem matris.

In welcher Weise begrifflich der Antheil Mariä an der Empfängniß Christi zu bestimmen sei, siehe ibid. q. 32, a. 2 ad 3: Sicut Augustinus dicit (Enchir. 40), non eodem modo dicitur Christus conceptus aut natus de Spiritu Sancto et de Maria Virgine: nam de Virgine *materialiter* (siehe oben q. 31, a. 5), de Spiritu Sancto vero *effective.* Mit Rücksicht auf dieses wirkende Princip (princ. effectivum oder activum) muß die Empfängniß Christi eine schlechthin übernatürliche und wunderbare genannt werden. Ibid. q. 33, a. 4: Si enim consideremus id, quod est ex parte materiae conceptus, quam mater ministravit, totum est naturale. Si vero consideremus id, quod est ex parte virtutis activae, totum est miraculosum. Sed quia unumquodque magis iudicatur secundum formam quam secundum materiam, et similiter secundum agens quam secundum patiens, inde est quod conceptio Christi debet dici simpliciter miraculosa et supernaturalis, sed secundum aliquid naturalis. Vgl. Cat. Rom. P. I, c. 4, q. 4. Wie der hl. Thomas die Worte des Engels Luc. 1, 35 je im einzelnen auf die drei göttlichen Personen bezieht, siehe q. 32, a. 1 ad 1. Die mannigfaltigen sonstigen Deutungen jener Stelle siehe bei Schegg, Evang. nach Lucas I, 56. Vgl. auch Grimm, Das Leben Jesu I, 152. Oswald, Die Erlösung in Christo Jesu I, 282. 310.

Man beachte noch die Bestimmung in dem Symb. Conc. Tolet. XI: Nec tamen Spiritus Sanctus *Pater* credendus est Filii, pro eo quod Maria eodem Sancto Spiritu obumbrante concepit: ne duos Patres Filii videamur asserere, quod utique nefas est dici. *Aug.*, Enchir. 38, 12: Hic ergo, cum confiteamur natum de Spiritu Sancto et virgine Maria, quomodo non sit filius Spiritus Sancti, et sit filius virginis Mariae, cum et de illo et de illa sit natus, explicare difficile est. Procul dubio quippe non sic de illo ut de patre, sic autem de illa ut de matre natus est. *S. Thom.*, Comp. theol. 223: Licet autem Filius

Dei dicatur de Spiritu Sancto et ex Maria Virgine incarnatus et conceptus, non tamen dicendum est, quod Spiritus Sanctus sit pater hominis Christi, licet B. Virgo eius mater dicatur. Primo quidem, quia in B. Maria Virgine invenitur totum, quod pertinet ad matris rationem. Materiam enim ministravit Christi conceptui Spiritu Sancto formandam, ut requirit matris ratio; sed ex parte Spiritus Sancti non invenitur totum, quod ad rationem patris exigitur. Est enim de ratione patris, ut *ex sua natura filium sibi connaturalem producat.* Unde si fuerit aliquod agens, quod faciat aliquid non ex sua substantia, nec producat ipsum in similitudinem suae naturae, pater eius dici non poterit ... Spiritus autem Sanctus est quidem Christo connaturalis secundum divinam naturam, secundum quam pater Christi non est, sed magis ab ipso procedens. Secundum autem naturam humanam non est Christo connaturalis ... Relinquitur ergo, quod Spiritus Sanctus pater hominis Christi dici non possit. Vgl. 3, q. 32, a. 2. Morgott, Die Mariologie des hl. Thomas v. Aquin (Freib. 1878) S. 22, und unten § 100. 104.

Zweiter Artikel.

Die Consequenzen der unio hypostatica.

§ 100.

I. Die göttliche Sohneswürde des Menschen Christus. Maria die Mutter Gottes.

Da die unio hypostatica ebensowohl die Einheit der Person als auch die Vollständigkeit und Unversehrtheit der beiden Naturen in Christo bedeutet, so sind auch die natürlichen und nothwendigen Consequenzen derselben unter beiden genannten Gesichtspunkten zu erörtern.

1. Aus der Einheit der Person in Christo ergibt sich vor allem, daß er auch seiner menschlichen Natur nach der wahre oder natürliche Sohn Gottes durch die Incarnation, und zwar in dem ersten Momente derselben, geworden sei. Diesen in der Heiligen Schrift klar angedeuteten Satz hat die Kirche feierlich definirt, als im 8. Jahrhundert die Irrlehre auftauchte, Christus sei seiner Menschheit nach bloßer Adoptivsohn Gottes oder Sohn Gottes im uneigentlichen Sinne, aus Gnaden (non genere esse Filium Dei, sed adoptione; non natura, sed gratia).

Indirect oder implicite hatte die Kirche obigen Glaubenssatz bereits ausgesprochen, indem sie gegen Nestorius die Einpersönlichkeit Christi und die Muttergotteswürde Mariä definirte. Demgemäß wurde auch der Adoptianismus von den zeitgenössischen Theologen sowie von dem kirchlichen Lehramte selbst als eine Wiederholung der schon längst verurtheilten nestorianischen Irrlehre bezeichnet.

Conc. Francof. (794) Ep. syn.: Quisquis es, qui Christum praedicas adoptivum, unde tibi iste sensus venisset, voluissem scire; ubi hoc nomen didicisses, ostende. Patriarchae nescierunt, Prophetae non dixerunt, Apostoli non praedicaverunt, sancti Tractatores hoc nomen tacuerunt, Doctores fidei

nostrae non docuerunt ... Dices: Cur times adoptivum Christum Dominum nominare? Dico tibi, quia nec Apostoli eum sic nominaverunt, nec sancta Dei et catholica Ecclesia consuetudinem habuit sic eum appellare, immo nec credere eum adoptivum esse, sed proprium filium, iuxta praecedentia Apostolorum testimonia et sanctorum Doctorum dogmata ... Quid est aliud, dicere eandem Virginem adoptivum vel servum genuisse, nisi negare Deum illam genuisse? Si Deus generatus est, nequaquam adoptivus, sed filius; quia alia persona est proprii filii, alia adoptivi filii servi: et scimus unam esse personam in Christo Deo. Vgl. die beiden Briefe des Papstes Hadrian I. (785, 794) an die spanischen Bischöfe (*Denz.*, Enchir. n. 250. 257. Hefele, Conciliengeschichte III [2. Aufl.], 686).

Röm. 8, 32: Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum, quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit? Hier wird offenbar, wie Papst Hadrian I. bemerkt, Christus seiner menschlichen Natur nach, in welcher er dem Tode überantwortet wurde, Gottes eigener Sohn genannt. Luc. 1, 35 (§ 99, 3). Matth. 3, 17: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui. Joh. 3, 16 (§ 93, 1). 1 Joh. 5, 20 (§ 95, 2 c). Vgl. auch § 95.

Schon den Arianern gegenüber hatte der hl. Augustinus betont, Christus sei (in beiden Naturen) der wahre und einzige Sohn Gottes, nicht bloßer Adoptivsohn.

Aug., C. Secund. Manich. 5: Lege itaque Scripturas, nusquam invenies de Christo dictum, quod adoptione sit filius Dei. Op. imp. c. Iul. I, 133: Ipse homo (Christus) numquam ita fuit homo, ut non esset unigenitus Dei Filius, propter unigenitum Verbum. In Ioan. tr. 7, n. 4: Oportebat ergo ut ille baptizaret, qui est Filius Dei unicus, non adoptatus. Adoptati filii ministri sunt Unici; Unicus habet potestatem, adoptati ministerium. Vgl. auch die patristischen Zeugnisse für die Einheit der Person in Christo § 97, 2.

Den Adoptianern halten die zeitgenössischen Theologen (Etherius v. Osma, Paulin v. Aquileja, Alkuin u. a.) insbesondere entgegen: a) Ihre Lehre widerspreche der Heiligen Schrift und der Tradition, welche überall nur den einen Christus, d. i. die eine Person in beiden Naturen, den Sohn Gottes nennen, von zwei Söhnen aber, einem wirklichen und einem bloß adoptirten, nichts wissen. b) Sie verwechselten die beiden sehr verschiedenen Begriffe der assumptio und der adoptio. Ersterer kann und muß von der menschlichen Natur in Christo ausgesagt werden (§ 99, 1); der zweite, im Sinne der neuen Irrlehre gebraucht, ist nicht genügend, um das Geheimniß der unio *hypostatica* zu bezeichnen. Wenn einzelne Väter denselben darauf bezogen haben, so verstanden sie ihn im Sinne der assumptio (der gnadenvollen Aufnahme der menschlichen Natur in die Persönlichkeit des Logos). c) Die adoptianische Lehre schließt als nothwendige Consequenz die nestorianische Häresie ein, daß in Christo, wie eine doppelte Sohnschaft, so auch zwei Personen anzunehmen seien, und daß Maria nicht Gottesgebärerin genannt werden dürfe. Vgl. *Petav.*, De Incarn. VII, 1—4. J. Bach, Die Dogmengesch. des Mittelalters I, 102 ff.

S. Thom. 3, q. 23, a. 4: Filiatio proprie convenit hypostasi vel personae, non autem naturae. Unde et in prima parte dictum est (q. 33, a. 2. 3), quod filiatio est proprietas personalis. In Christo autem non est alia persona vel hypostasis quam increata, cui convenit esse filium per naturam. Dictum est autem supra (a. 3), quod filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem recipitur aliquid dici participative, quod per se dicitur.

Et ideo Christus, qui est Filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus. Secundum autem illos, qui ponunt in Christo duas personas vel duas hypostases seu duo supposita, nihil rationabiliter prohiberet, Christum hominem dici filium adoptivum. Vermöge ihrer Theilnahme an der göttlichen Persönlichkeit Christi kommt also seiner Menschheit die Würde der natürlichen Gottessohnschaft zu. Nun aber hat jene Persönlichkeit (die filiatio) ihren Grund in der ewigen, zwischen dem Vater und dem Sohne bestehenden Relation (die generatio Filii); mithin ist in dieser auch der Grund der göttlichen Sohneswürde Christi seiner menschlichen Natur nach zu suchen.

Suar., De Incarn. disp. 49, sect. 2, n. 31: Dicitur Christus ut homo Filius Dei naturalis per gratiam unionis, non solum quia a principio suae conceptionis habuit hanc filiationem, id enim ad proprietatem locutionis non sufficit (alias etiam B. Virgo esset filia Dei naturalis et Angeli similiter), sed quia ita habuit a principio, ut et ipsa unionis gratia intrinseca illi fuerit, quia per illam quasi formaliter constituitur hic homo Christus. *S. Thom.* 3, q. 35, a. 5: Quia subiectum filiationis non est natura aut pars naturae, sed solum persona vel hypostasis, in Christo autem non est hypostasis vel persona, nisi aeterna; non potest in Christo esse aliqua filiatio, nisi quae sit in hypostasi aeterna. *Petav.* l. c. VII, 5, 7: Mihi vero Christus naturalis proprieque dictus esse Dei Filius videtur, non ut homo est vel *secundum humanitatem:* tamquam humanitas ipsa causa sit, cur sit Filius Dei. Sed quatenus est hic homo vel secundum hanc humanitatem, quae videlicet non communi ceterorum modo, sed in Deo, et eadem cum personali proprietate subsistit. Huius itaque radix et causa *filietatis,* quae in assumptum hominem derivatur, est unitio humanae naturae cum Deo, hoc est, cum divina natura in Verbo subsistente; forma sive *causa formalis* est proprietas ipsa personalis Verbi, per quam divinitas in illa humanitate subsistit. Fit enim admirabili quadam ratione, ut *filietas* ista sive relatio Filii perinde humanam afficiat, formet ac determinet naturam, et Dei Filium hominem constituat, atque eadem proprietas divinam naturam afficit, et ad Filii Verbique personam applicat ac definit. Vgl. v. Schäzler a. a. O. S. 169.

2. Die menschliche Natur Christi wurde durch denselben Act der göttlichen Allmacht zugleich erschaffen und mit dem Sohne Gottes zur Einheit der Person verbunden; sie existirte also niemals außer dieser hypostatischen Verbindung und allzeit nur kraft dieser Verbindung (§ 99, 1). Hieraus ergibt sich, daß Maria den Sohn Gottes (seiner menschlichen Natur nach) empfing und gebar, indem sie zu dem Menschen Christus in das Verhältniß wahrer Mutterschaft trat (§ 92, 3). Der Sohn Gottes nahm aus ihr, wie es in den kirchlichen Symbolen heißt, Fleisch an (incarnatus ex Maria Virgine), nicht aber ein bloßer Mensch; dem Sohne Gottes bot sie in ihrer Empfängniß den menschlichen Leib dar, mit welchem er (mediante anima) sich hypostatisch verband. Aus dem Ursprung und Wesen der unio hypostatica folgt also, daß Maria die Mutter Gottes oder die Gottesgebärerin genannt werden müsse.

Die Irrlehre des Nestorianismus bot der Kirche und der kirchlichen Wissenschaft die Gelegenheit, den innern Zusammenhang der beiden genannten Wahrheiten nachdrücklich zu betonen und zu erklären. Conc. Eph. can. 1: Si quis non con-

fitetur Deum esse veraciter Emmanuel et propterea *Dei genitricem sanctam Virginem; peperit* enim *secundum carnem carnem factum Dei Verbum*, secundum quod scriptum est: Verbum caro factum est, a. s. Conc. Chalced.: In novissimis diebus eundem propter nos et propter salutem nostram ex Maria Virgine Dei genitrice secundum humanitatem (genitum § 96, 1). Denſelben Ausdruck wiederholt das Conc. Const. II de trib. cap. can. 2; can. 6: Si quis abusive et non vere Dei genitricem dicit sanctam gloriosam semper Virginem Mariam, aut per relationem, tamquam homine puro nato, non autem Deo Verbo ex ea incarnato, sed relata secundum illos hominis nativitate in Deum Verbum, tamquam cohaerens nascenti homini, ... aut si quis hominis genitricem vocat eam, aut Christi genitricem, utpote Christo non exsistente Deo, et non *specialiter* et *secundum veritatem Dei genitricem* eandem confitetur, ob id quod ante saecula a Patre genitus Deus Verbum in ultimis diebus ex ea incarnatus et natus est, ... talis a. s. Vgl. Conc. Later. a. 649, can. 3 (§ 104, 3). Symb. Conc. Tolet. XI (§ 99, 1).

Die Heilige Schrift ſpricht obiges Dogma implicite aus, indem ſie Maria als die Mutter Chriſti bezeichnet und anderſeits lehrt, daß in Chriſto der Sohn Gottes Menſch geworden ſei (die Einheit der Perſon). Vgl. die § 99, 3 citirten Stellen und § 97, 2.

Das Gleiche gilt von den älteſten Zeugen der Tradition. Siehe ebd. — *Ign. M.*, Eph. 18 (§ 95, 3). *Aug.*, Serm. 291 (al. 4), 6: Fit in te (Maria), qui fecit te; fit in te, per quem facta es; immo vero, per quem factum est coelum et terra, per quem facta sunt omnia, fit in te Verbum Dei caro, accipiendo carnem, non amittendo divinitatem. Gegen Neſtorius weiſt der hl. Cyrill v. Alex. ausdrücklich die Rechtmäßigkeit des Titels θεοτόκος nach ſowohl aus der Tradition wie aus dem Begriffe der unio hypostatica. (C. Nest. I, 3: de recta fide ad Reg. I. Hom. 15: de Incarn. Dei Verbi.)

Schon Ariſtides v. Athen, Dionyſius Al. (?), Athanaſius, Baſilius u. a. haben Maria ausdrücklich „Gottesgebärerin" genannt. Vgl. *Petav.* l. c. V, 15, 9. 10. v. Lehner, Die Marienverehrung in den erſten Jahrh. (2. Aufl., Stuttg. 1886) S. 75 ff. J. Liell, Die Darſtellungen der allerſeligſten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunſtdenkmälern der Katakomben (Freib. 1887) S. 78. 101. Nirſchl, Lehrb. der Patrol. u. Patriſt. I, 202. 260. Bardenhewer, Patrologie S. 134. 165. 335. Die heiligen Väter ſowie auch die ſpätern Lehrer verweiſen nicht bloß auf die Einheit der Perſon in Chriſto, ſondern auch darauf, daß ſeine menſchliche Natur zugleich mit ihrer Aufnahme von ſeiten des Logos und kraft derſelben ins Daſein trat; hieraus folge, daß Maria ſofort durch ihre mütterliche Mitwirkung bei dem Geheimniſſe der Empfängniß Chriſti zu der göttlichen Perſon des (menſchgewordenen) Sohnes Gottes ſelbſt in das Verhältniß der Mutterſchaft eingetreten ſei. Auch aus der ſogen. communicatio idiomatum (ſiehe § 101, 3) wird die Rechtmäßigkeit des in Rede ſtehenden Titels abgeleitet. Vgl. *Fulg.*, De Incarn. etc. n. 4 sqq. *Ioan. Damasc.*, De fide orth. III, 12. *Petav.* l. c. V, 17. v. Schäzler a. a. O. S. 138. Morgott a. a. O. S. 32.

Auf die Einrede des Neſtorius, die Gottheit habe doch den Urſprung ihres Seins nicht aus Maria empfangen, entgegnete bereits der hl. Cyrillus (Ep. 1), das ſei allerdings nicht der Fall; aber dem Fleiſche nach ſei der Sohn Gottes aus Maria geboren worden, und das genüge, um Maria die Gottesgebärerin nennen zu dürfen; wie es ja auch niemand einfalle, den Muttернamen aus dem Grunde einem Weibe abzuſprechen, weil es ja nur den Leib, nicht aber auch die Seele ſeines Kindes

empfangen und geboren habe. Das ganze einheitliche Wesen, die Person, wird als Gegenstand der Mutterschaft betrachtet. Vgl. v. Lehner a. a. O. S. 80. Lieli a. a. O. S. 19. Ueber die Opposition Theodors v. Mopsuestia gegen das „θεοτόκος“ vgl. Hefele a. a. O. II (2. Aufl.), 149.

S. Thom. 3, q. 35, a. 4: Concipi autem et nasci *personae* attribuitur et *hypostasi*, secundum naturam illam in qua concipitur et nascitur. Cum igitur in ipso principio conceptionis fuerit humana natura assumpta a divina persona, consequens est, quod vere possit dici Deum esse conceptum et natum de Virgine. Ex hoc autem dicitur aliqua mulier alicuius mater, quod eum concepit et genuit. Unde consequens est, quod B. Virgo vere dicatur mater Dei. Solum enim sic negari posset B. Virginem esse matrem Dei, si vel humanitas prius fuisset subiecta conceptioni et nativitati, quam homo ille fuisset Filius Dei, sicut *Photinus* posuit; vel humanitas non fuisset assumpta in unitatem personae vel hypostasis Verbi Dei, sicut posuit *Nestorius*. Utrumque autem horum est erroneum. Unde *haereticum* est *negare B. Virginem esse matrem Dei*. Ibid. ad 2: B. Virgo dicitur mater Dei, non quia sit mater divinitatis, sed quia personae habentis divinitatem et humanitatem est mater secundum humanitatem. Vgl. In Gal. 4 l. 2 (S. 446). Comp. theol. c. 222: Sicut igitur cuiuslibet hominis mater aliqua femina dicitur ex hoc, quod ab ea corpus eius assumitur, ita Dei mater B. Virgo Maria dici debet, si ex ea assumptum est corpus Dei. Oportet autem dicere, quod sit corpus Dei, si assumitur in unitatem personae Filii Dei, qui est verus Deus. Confitentibus igitur humanam naturam esse assumptam a Filio Dei in unitatem personae, necesse est dicere, quod B. Virgo Maria sit mater Dei.

Vermöge ihrer Mutterschaft steht Maria in der denkbar innigsten Beziehung zu Christus, dem Sohne Gottes, dadurch aber auch zugleich zu den übrigen göttlichen Personen, welche mit Christus vermöge der Einheit des göttlichen Wesens untrennbar verbunden sind. Aus diesem Grunde ist unter allen geschaffenen Wesen, nächst der heiligen Menschheit Christi selbst, keines so erhaben wie Maria, die Gottesmutter. Ihre Würde als Gottesmutter ist für die menschliche Vernunft ein ebenso hohes und unbegreifliches Geheimniß wie ihre göttliche Mutterschaft selbst. Ihr gebührt daher auch, abgesehen von der ihr innewohnenden höchsten Fülle der Gnade und Tugend, schon ihrer Würde wegen eine höhere und inhaltreichere Art der Verehrung als irgend einem andern Geschöpfe (cultus *hyperduliae*).

Reiche Belege für obige Sätze aus der patristischen Literatur siehe *Petav.*, De Incarn. XIV, 8. *Ripalda*, De ente supern. disp. 79. *Anselm.*, Or. 52 (a. 51): Mira res, in quam sublimi contemplor Mariam locatam. Nihil est aequale Mariae; nihil, nisi Deus, maius Maria. Deus Filium suum, quem solum de corde suo aequalem sibi genitum, tamquam seipsum diligebat, ipsum dedit Mariae; et ex Maria fecit sibi filium, non alium, sed eundem, ut naturaliter esset unus idemque communis Filius Dei et Mariae. Omnis natura a Deo est creata et Deus ex Maria est natus. Deus omnia creavit et Maria Deum genuit. Deus, qui omnia fecit, ipse se ex Maria fecit; et sic omnia, quae fecerat, refecit. Qui potuit omnia de nihilo facere, noluit ea violata sine Maria reficere. Deus igitur est pater rerum creatarum et Maria mater rerum recreatarum. Deus est pater constitutionis omnium et Maria est mater restitutionis omnium. Deus enim genuit illum, per quem omnia sunt facta, et Maria peperit illum, per quem omnia sunt salvata. Deus genuit illum, sine quo penitus nihil est, et Maria peperit illum, sine quo omnino

nihil bene est. O vere Dominus tecum, cui dedit Dominus, ut omnis natura tantum tibi deberet secum. Die Lehre des hl. Thomas siehe bei Morgott a. a. O. S. 36.

§ 101.

II. Die Sündelosigkeit Christi. Die Anbetungswürdigkeit seiner heiligen Menschheit. Die communicatio idiomatum.

1. Aus der hypostatischen Verbindung der menschlichen Natur Christi mit der Gottheit ergab sich weiterhin als natürliche Folge die absolute Sündelosigkeit derselben. Die menschliche Seele Christi war weder jemals thatsächlich mit irgend einer Sündenmakel behaftet, noch war es überhaupt möglich, daß sie der Sünde verfiel. Diesen Satz hat die Kirche allzeit in Bezug auf die Erbsünde sowohl als auch in Bezug auf die persönliche Sünde festgehalten.

Leo M., Ep. dogm. 28, 3 (siehe unten). Conc. Chalced.: Per omnia nobis similem absque peccato (§ 96, 1). Symb. Conc. Tolet. XI: In qua suscepti hominis forma iuxta evangelicam veritatem sine peccato conceptus, sine peccato mortuus creditur, qui solus pro nobis peccatum est factus, id est, sacrificium pro peccatis nostris. Conc. Const. III (siehe unten). Florent. Decr. pro Iacob.: Qui sine peccato conceptus, natus et mortuus, humani generis hostem, peccata nostra delendo, solus sua morte prostravit. Conc. Prov. Col. P. I, tit. 5, c. 19: Hinc etiam (d. i. aus der Einpersönlichkeit) sequitur Christum hominem, etsi liberum, *peccare non potuisse.* Cum enim, quae per naturam fiunt, tribuenda sint personae, si Christus peccare omnino potuisset, dicere liceret: *Deus potest peccare,* quod sane blasphemum foret. Immo et „passionibus animae et concupiscentiis carnis molestatum" eum fuisse qui dixerit, impius iudicatur ab Ecclesia. Nec ut voluntas sit libera, requiritur eam eligere posse inter bonum et malum: quis enim dixerit Deum in suis operibus ideo, quod malum eligere non possit, non esse liberum? Sufficit, si inter bonum et bonum possit eligi. Unde impii in Christum sunt illi, qui eum peccare potuisse opinantur.

Joh. 8, 46: Quis ex vobis arguet me de peccato? 2 Kor. 5, 21: Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso. Hebr. 4, 15: Non enim habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris: tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato. 1 Petr. 1, 18 (§ 108, 1); 2, 22: Qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius (Is. 53, 9). 1 Joh. 3, 5: Et scitis, quia ille apparuit, ut peccata nostra tolleret, et peccatum in eo non est.

Die heiligen Väter erläutern schon vielfach, wie mit der unio hypostatica, weil sie die ganze menschliche Natur Christi, auch seinen freien Willen, umfaßte, die Möglichkeit der Sünde schlechthin ausgeschlossen war. Der dem Sohne Gottes gehörende, von ihm in allen seinen Thätigkeiten getragene und geleitete und darum auch mit der Fülle aller Gnaden und Tugenden ausgestattete Wille war der (persönlichen) Sünde nicht zugänglich. Das gilt auch von der Erbsünde, weil ja die unio hypostatica zugleich mit der Existenz der menschlichen Natur Christi ihren Anfang nahm (§ 99, 1). Sie konnte aber auch schon aus dem Grunde Christo nicht an-

haften, weil er die menschliche Natur zwar aus dem Geschlechte Adams, jedoch auf eine durchaus übernatürliche Weise annahm. Er war nicht wie die übrigen Menschen im vollen und natürlichen Sinne des Wortes ein Nachkomme Adams, ein Glied des in Adam der Sünde verfallenen Menschengeschlechtes.

Tert., De an. 41: Solus enim Deus sine peccato, et solus homo sine peccato Christus, quia et Deus Christus. *Orig.*, De Princ. II, 6, 5: Fuisse quidem in Christo humana et rationabilis anima credenda est, et nullum sensum vel possibilitatem eam putandum est habuisse peccati. *Aug.*, De corr. et gr. 11, 30: Neque enim metuendum erat, ne isto ineffabili modo in unitatem personae a Verbo Deo natura humana accepta per liberum voluntatis peccaret arbitrium, cum ipsa susceptio talis esset, ut natura hominis a Deo ita suscepta nullum in se motum malae voluntatis admitteret. *Leo M.*, Ep. 28, 3: In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris. Nostra autem dicimus, quae in nobis ab initio Creator condidit, et quae reparanda suscepit. Nam illa, quae deceptor intulit et homo deceptus admisit, nullum habuerunt in Salvatore vestigium. Nec quia communionem humanarum subiit infirmitatum, ideo nostrorum fuit particeps delictorum. Assumpsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens: quia exinanitio illa, qua se invisibilis visibilem praebuit, et Creator ac Dominus omnium rerum unus voluit esse mortalium, inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis. Vgl. die Erklärung des hl. Thomas zu Röm. 8, 3 (S. 443).

Auch die unordentliche Begierlichkeit konnte aus den oben genannten Gründen nicht in Christo vorhanden sein. Diese ist allerdings ein natürlicher Defect der sich selbst überlassenen menschlichen Natur (natura *pura*). Die zur unio hypostatica erhobene menschliche Natur Christi mußte zum mindesten die Vollkommenheiten (die Integrität) besitzen, deren sich der Mensch vor der Sünde (in statu *naturae elevatae*) erfreute.

Conc. Const. II de trib. cap. can. 12: Si quis defendit Theodorum impiissimum Mopsuestenum, qui dixit alium esse Deum Verbum et alium Christum, et passionibus animae et concupiscentiis carnis molestatum, et a malis paulatim separantem se, et ita ex promotione operum melioratum, et ex vitae conversatione incontaminatum constitutum . . . a. s. Conc. Prov. Col. l. c.

Aug., Op. imp. c. Iul. IV, 47: Quisquis credit carnem Christi contra spiritum concupisse, a. s. Ibid. n. 57: Christus ergo, qui legem perfectissime implevit, nulla illicita concupivit; quia discordiam carnis et spiritus, quae in hominum naturam ex praevaricatione primi hominis vertit, prorsus ille non habuit, qui de Spiritu et Virgine, non per concupiscentiam carnis, est natus.

Ebensowenig konnte Christus innerlich versucht werden, d. h. weder aus seiner eigenen menschlichen Natur konnte irgend eine Anreizung zur Sünde aufsteigen, noch konnte sein menschlicher Wille durch äußerliche Anregungen zur Sünde irgendwie ins Schwanken gebracht werden. *Leo M.*, Ep. 35 (al. 25), 3: Sensus corporei (in Christo) vigebant sine lege peccati; et veritas affectionum sub moderamine deitatis et mentis, nec tentabatur illecebris, nec cedebat iniuriis. In Bezug auf Matth. 4, 1 vgl. *Greg. M.*, Hom. in Ev. 16: Non est ergo indignum Redemptori nostro, quod tentari voluit, qui venerat occidi. Iustum quippe erat, ut sic tentationes nostras suis tentationibus vinceret, sicut mortem nostram venerat sua morte superare. Sed sciendum nobis est, quia tribus modis

tentatio agitur, suggestione, delectatione et consensu. Et nos cum tentamur, plerumque in delectationem aut etiam in consensum labimur, quia de carnis peccato propagati in nobis ipsis gerimus, unde certamina toleramus. Deus vero, qui in utero Virginis incarnatus in mundum sine peccato venerat, nihil contradictionis in semetipso tolerabat. Tentari ergo per suggestionem potuit, sed eius mentem delectatio non momordit; atque ideo *omnis diabolica illa tentatio foris, non intus fuit.* Vgl. *Petav.* l. c. XI, 10. 11.

S. Thom. 3, q. 15, a. 1 ad 2: Christus non accepit active ab Adam humanam naturam, sed solum materialiter, active vero a Spiritu Sancto; sicut et ipse Adam materialiter sumpsit corpus ex limo terrae, active autem a Deo. Et propter hoc Christus non peccavit in Adam, in quo fuit solum secundum materiam. Ibid. ad 3: Christus ex sua tentatione et passione nobis auxiliatus est, pro nobis satisfaciendo. Sed peccatum non cooperatur ad satisfactionem, sed magis ipsam impedit. . . . Et ideo non oportuit, quod peccatum in se haberet, sed omnino esset purus a peccato: alioquin poena quam sustinuit, fuisset ei debita pro proprio peccato. Ibid. a. 2: Quanto virtus in aliquo fuerit magis perfecta, tanto magis in eo debilitatur vis fomitis. Cum igitur in Christo fuerit virtus secundum perfectissimum gradum, consequens est, quod in eo fomes peccati non fuerit; cum etiam iste defectus non sit ordinabilis ad satisfaciendum, sed potius inclinet ad contrarium satisfactioni.

Von der neuern protestantischen Theologie wurde die Frage der Sündelosigkeit Christi vielfach erörtert; man versteht dieselbe hier fast allgemein nur als thatsächliches Nichtsündigen, nicht als Sündenunfähigkeit. Vgl. (Ullmann,) Die Sündelosigkeit Jesu. Eine apolog. Betrachtung (7. Aufl., 1863), S. 32. Atzberger, Die Unsündlichkeit Christi (München 1883) S. 290 ff.

Daß die Sündelosigkeit und Sündenunfähigkeit die Freiheit des menschlichen Willens Christi nicht schmälere, ergibt sich schon daraus, daß die Sünde oder die Möglichkeit derselben nicht zum Wesen der geschöpflichen Freiheit gehört (§ 81, 4. Conc. Prov. Col. l. c.). Vgl. überdies § 102, 1 c; 108, 2.

2. Vermöge ihrer untrennbaren hypostatischen Verbindung mit der Gottheit gebührt der heiligen Menschheit Christi ein und derselbe Cult der Anbetung (cultus *latriae*) wie dem ewigen Sohne Gottes. Auch diesen Glaubenssatz hat die Kirche der nestorianischen Irrlehre gegenüber als eine nothwendige Consequenz der unio hypostatica feierlich definirt; ebenso bestimmt hat sie aber auch die monophysitische Deutung desselben abgewiesen.

Conc. Ephes. can. 8: Si quis audet dicere, assumptum hominem coadorandum Deo Verbo et conglorificandum et nuncupandum Deum, tamquam alterum cum altero (nam *con* syllaba superadiecta haec cogit intelligi), ac non potius *una supplicatione* veneratur Emmanuel, *unamque ei glorificationem* dependit, iuxta quod Verbum caro factum est, a. s. Conc. Const. II de trib. cap. can. 9: Si quis adorari in duabus naturis dicit Christum, ex quo duae adorationes introducuntur semotim Deo Verbo et semotim homini; aut si quis ad peremptum carnis aut in confusionem deitatis et humanitatis unam naturam sive essentiam convenientium portentuose dicens, sic adorat Christum, sed non *una adoratione* Deum Verbum incarnatum cum eius carne adorat, iuxta quod sanctae Dei Ecclesiae ab initio traditum est, talis a. s. Den Angriffen

der janseniſtiſchen Synode zu Piſtoja gegenüber wurde die kirchliche Lehre in Schutz genommen und erläutert von Pius VI. in der Bulle Auctorem fidei (1794) n. 61: Propositio, quae asserit *adorare directe humanitatem Christi, magis vero aliquam eius partem, fore semper honorem divinum datum creaturae;* quatenus per hoc verbum *directe* intendat reprobare adorationis cultum, quem fideles dirigunt ad humanitatem Christi, perinde ac si talis adoratio, qua humanitas ipsaque caro vivifica Christi adoratur, non quidem propter se et tamquam nuda caro, sed prout unita divinitati, foret honor divinus impertitus creaturae, et non potius una eademque adoratio, qua Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adoratur, ex Conc. Const. II gen. can. 9: falsa, captiosa, pio ac debito cultui humanitati Christi a fidelibus praestito ac praestando detrahens et iniuriosa.

Phil. 2, 10. Hebr. 1, 6 (§ 95, 2 b). Joh. 5, 22. 23 (§ 59, 2).

Athan., C. Arian. Or. I, 43: „Wenn auch das Fleiſch (d. i. die menſchliche Natur Chriſti), an ſich betrachtet, etwas Geſchöpfliches war, ſo war es doch der Leib Gottes des Herrn geworden; wir beten darum auch dieſes Fleiſch nicht für ſich allein an, indem wir es trennen vom Logos; aber wir entfernen auch den Logos nicht, indem wir ihn anbeten wollen, von ſeinem Fleiſche.“ *Aug.*, Enarr. in Ps. 98, n. 9: Quomodo adorabimus terram, cum dicat aperte Scriptura, Dominum Deum tuum adorabis? (Deut. 6, 13.) Et hic dicit: *Adorate scabellum pedum eius* (Ps. 98, 5): exponens autem mihi, quod sit scabellum pedum eius, dicit: Terra autem scabellum pedum meorum. . . . Fluctuans converto me ad Christum, quia ipsum quaero hic; et invenio, quomodo sine impietate adoretur terra, sine impietate adoretur scabellum pedum eius. Suscepit enim de terra terram: quia caro de terra est, et de carne Mariae carnem accepit. Et quia in ipsa carne hic ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit; nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit: inventum est, quemadmodum adoretur tale scabellum pedum Domini, et non solum non peccemus adorando, sed peccemus non adorando. *Cyr. Alex.*, C. Nest. I, 1: „Nicht einen mit Gott verbundenen (θεόφορον) Menſchen, ſondern den menſchgewordenen Gott anzubeten, hat man uns gelehrt.“ *Ioan. Damasc.*, De duab. vol. 9: „Es ſei ferne von uns, etwas anderes anzubeten als die heilige Dreifaltigkeit: die eine Perſon des Vaters, den einen menſchgewordenen Sohn und Logos Gottes, der da eine Perſon iſt mit ſeinem Fleiſche, die eine Perſon des Heiligen Geiſtes, die heiligſte und glorreichſte Dreifaltigkeit. Wie nämlich ein glühend gemachtes Schwert eines iſt, auch nachdem es von dem Feuer durchdrungen iſt, ſo iſt noch viel mehr Chriſtus einer und eine Hypoſtaſe, auch nach ſeiner Menſchwerdung. Und wie ich mich ſcheue, das glühende Schwert anzufaſſen, nicht wegen der Natur des Eiſens, ſondern wegen der damit verbundenen Natur des Feuers, ſo bete ich auch den menſchgewordenen Logos an, und bete dabei zugleich an (συμπροσκυνῶ) das Fleiſch, nicht wegen der Natur des Fleiſches, ſondern wegen des damit verbundenen göttlichen Logos.“ Vgl. De fide orth. III, 8. *Petav.* l. c. XV, 3. 4.

Hier iſt der Inhalt des Dogmas genau erklärt. Das Object (obiectum *materiale*) der dem Erlöſer darzubringenden Anbetung iſt ſeine gottmenſchliche Perſon, welche die beiden Naturen in untrennbarer perſönlicher Einheit umſchließt, ſo daß alſo die menſchliche Natur von dieſer der einen Perſon geltenden Anbetung nicht ausgeſchloſſen werden kann. Das Motiv (motivum seu obiectum *formale*) dieſes Cultes der Anbetung iſt die

göttliche Wesenheit und Würde der Person Christi. Während wir also die Gottheit in ihm um ihrer selbst willen (in se et propter se) anbeten, wird seiner menschlichen Natur derselbe Cult erwiesen wegen ihrer hypostatischen Verbindung mit der Gottheit, und nur sofern sie in dieser Verbindung gedacht wird (adoratur *in se directe,* sed *non propter se*). Sie erscheint da, wo es sich um die in beiden Naturen subsistirende Person Christi handelt, als nothwendiges obiectum *partiale* der Anbetung.

S. Thom. 3, q. 25, a. 1: In eo qui honoratur, duo possumus considerare, scil. eum, cui honor exhibetur, et causam honoris. Proprie autem honor exhibetur toti rei subsistenti. Non enim dicimus, quod manus hominis honoretur, sed quod homo honoretur; et si quandoque contingat, quod dicatur honorari manus vel pes alicuius, hoc non dicitur ea ratione, quod huiusmodi partes secundum se honorentur, sed quia in istis partibus honoratur totum. . . . Causa autem honoris est id, ex quo ille, qui honoratur, habet aliquam excellentiam. Nam honor est reverentia alicui exhibita propter sui excellentiam. . . . Sic ergo cum in Christo sit tantum una persona divinae et humanae naturae, et etiam una hypostasis et unum suppositum, est quidem eius una adoratio et unus honor ex parte eius, qui adoratur; sed ex parte causae, qua honoratur, possunt dici esse plures adorationes, ut scil. alio honore honoretur propter sapientiam increatam, et alio propter sapientiam creatam. Ibid. a. 2: Honor adorationis proprie debetur *hypostasi subsistenti;* tamen ratio honoris potest esse aliquid non subsistens, propter quod honoratur persona, cui illud inest. Adoratio igitur humanitatis Christi dupliciter potest intelligi: uno modo ut sit eius sicut rei adoratae; et sic adorare carnem Christi nihil est aliud quam adorare Verbum incarnatum; sicut adorare vestem regis nihil est aliud quam adorare regem vestitum. Et secundum hoc adoratio humanitatis Christi est adoratio latriae. Alio modo potest intelligi adoratio humanitatis Christi, quae fit ratione humanitatis Christi perfectae omni munere gratiarum, et sic adoratio humanitatis Christi non est adoratio latriae, sed adoratio duliae; ita scil., quod una et eadem persona Christi adoretur adoratione latriae propter suam divinitatem et adoratione duliae propter perfectionem humanitatis.

Hieraus ergibt sich nun auch der Sinn und die Berechtigung des Herz-Jesu-Cultes. Der wesentliche Charakter desselben besteht darin, daß hier ein einzelner Bestandtheil der menschlichen Natur Christi den Gegenstand der Verehrung bildet, und zwar in dem Sinne, daß die Aufmerksamkeit und die Absicht der Kirche, bezw. der Gläubigen, speciell auf diesen Bestandtheil gerichtet ist, um in ihm die gottmenschliche Person des Erlösers in einer eigenthümlichen Weise oder aus besondern Motiven zu verehren. Bei diesem Culte wird also das heiligste Herz des Erlösers nicht für sich allein, losgelöst von seiner ganzen menschlichen Natur oder von der Gottheit, als Object der Verehrung erwählt oder vorgestellt; es wird auch nicht um seiner selbst willen verehrt, sondern wegen der hypostatischen Verbindung der ganzen menschlichen Natur Christi mit der Gottheit, als Herz Jesu, des Sohnes Gottes. Aus diesen Gründen kann demselben auch mit Recht der Cult der Anbetung (cultus *latriae*) erwiesen werden. In diesem Sinne nahm die Kirche den Herz-Jesu-Cult in Schutz gegen die Einreden der Jansenisten.

Pius VI. l. c. n. 62: Doctrina, quae devotionem erga sacratissimum Cor Iesu reiicit inter devotiones, quas notat velut novas, erroneas aut saltem periculosas; intellecta de hac devotione, qualis est ab Apostolica Sede probata: falsa, temeraria, perniciosa, piarum aurium offensiva, in Apostolicam Sedem iniuriosa. Ibid. n. 63: Item, in eo quod cultures Cordis Iesu hoc etiam nomine arguit, quod non advertant, sanctissimam carnem Christi aut eius partem aliquam, aut etiam humanitatem totam cum separatione aut praecisione a divinitate adorari non posse cultu latriae; quasi fideles Cor Iesu adorarent cum separatione vel praecisione a divinitate, dum illud adorant, ut est Cor Iesu, cor nempe personae Verbi, cui inseparabiliter unitum est, ad eum modum, quo exsangue corpus Christi in triduo mortis sine separatione aut praecisione a divinitate adorabile fuit in sepulchro: captiosa, in fideles Cordis Christi cultures iniuriosa.

Die Verehrung des heiligsten Herzens Jesu soll, der Absicht der Kirche gemäß, eine vorzüglich passende und anregende Form der Verehrung des göttlichen Erlösers sein. Dieser Charakter wird jenem Culte beigelegt, weil nach einer allgemein menschlichen Vorstellungsweise das Herz als Symbol der Liebe aufgefaßt wird. So gilt auch das Herz des Erlösers als ein Symbol seiner Liebe zu den Menschen, die sich im vorzüglichsten Maße in seinem Kreuzestode geoffenbart hat und in dem heiligen Altarssacramente immerfort bethätigt. Diese beiden Geheimnisse oder vielmehr die in ihnen offenbar gewordene gottmenschliche Liebe Christi sind mithin das Motiv (bezw. das entferntere Object) des Herz-Jesu-Cultes; das nächste Object desselben ist das wirkliche physische Herz des Erlösers in dem früher erklärten Sinne (einerseits, sofern es als Symbol jener Liebe gedacht wird, anderseits als Bestandtheil der menschlichen Natur Christi und in seiner hypostatischen Verbindung mit der Gottheit); seinem Inhalte nach betrachtet kann dieser Cult auch den Charakter der Anbetung besitzen, außerdem aber den des Dankes, des Lobpreises, des Bittens u. s. f.

In dem angegebenen Sinne wird die Verehrung des heiligsten Herzens Jesu auch im römischen Breviere erklärt. Off. Fest. ss. Cord. 2. Noct. l. 6: Quam caritatem Christi patientis et pro generis humani redemptione morientis atque in suae mortis commemorationem instituentis Sacramentum Corporis et Sanguinis sui, ut fideles sub sanctissimi Cordis symbolo devotius ac ferventius recolant eiusdemque fructus uberius percipiant, Clemens XIII. P. M. eiusdem sanctissimi Cordis festum, quibusdam petentibus Ecclesiis, celebrari permisit (1795). Hoc festum a Pio IX. ad universam Ecclesiam extensum est (1856). Näheres, namentlich auch über das Geschichtliche, siehe bei *Nilles*, De rationib. festor. s. Cordis Iesu et puriss. Cordis Mariae. Ed. 5. 1885. *H. I. Nix*, Cultus ss. Cordis Iesu. Ed. 2. Frib. 1891. J. Jungmann, Fünf Sätze zur Erklärung und zur wissenschaftlichen Begründung u. s. f. Innsbr. 1869; Das Gemüth u. s. f. (2. Aufl.) S. 147 ff.

3. Weil der einen Person Christi beide Naturen gehören, so können derselben auch die Attribute sowohl der einen wie der andern Natur beigelegt werden, so zwar, daß auch dann, wenn Christus als Gott bezeichnet wird, die Attribute der menschlichen Natur, und wenn er als Mensch bezeichnet wird, die Attribute der göttlichen Natur von ihm ausgesagt werden können. Oder mit andern Worten, von dem Inhaber der göttlichen Natur wird Menschliches ausgesagt, und von dem Inhaber der menschlichen Natur Göttliches, weil eben ein und derselbe Inhaber beider Naturen ist. Dieser durch die Einheit der

Person vermittelte und darin begründete wechselseitige Austausch der Attribute beider Naturen ist das, was die kirchliche Wissenschaft die communicatio idiomatum (*κοινοποίησις, ἀντίδοσις*) genannt hat. Da nun ferner die nomina *abstracta* die Naturen als solche (z. B. divinitas, humanitas), hingegen die nomina *concreta* die Person bezeichnen (z. B. Deus, Dei Filius), so drückte man obigen Glaubenssatz auch in der Form aus: Die communicatio idiomatum findet wohl in concreto, nicht aber in abstracto statt.

Conc. Ephes. can. 4 (§ 97, 1). *Leo M.,* Ep. dogm. 28, 5: Propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura intelligendam et filius hominis legitur descendisse de coelo, cum filius Dei carnem de ea virgine, de qua natus est, assumpserit. Et rursus Filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus, cum haec non in divinitate ipsa, qua Unigenitus consempiternus et consubstantialis est Patri, sed in naturae humanae sit infirmitate perpessus. Unde unigenitum Filium Dei crucifixum et sepultum omnes etiam in Symbolo confitemur, secundum illud Apostoli (1 Cor. 2, 8): *Si enim cognovissent, numquam Dominum maiestatis crucifixissent.*

Weitere Beispiele aus der Heiligen Schrift siehe § 97, 2. Patristische Zeugnisse siehe bei *Petav.* l. c. IV, 15. 16. Derselbe bemerkt c. 16, 13: Ea vis est communicationis illius mutuae, quae ex coniunctione naturarum et personae unitate proficiscitur, ut et divinae imputentur, quae longe ab ea sunt alienissima, utpote soli imbecillae, ac vili creaturae congruentia; et vicissim quae magnifica, coelestia, splendida et unius divinitatis propria sunt, in infimae abiectaeque dotem ac censum naturae cesserint. Sehr klar und ansprechend erörtert die Frage Johannes v. Damaskus (De fide orth. III, 4). An ihn schließt sich enge an *S. Thom.* 3, q. 16, a. 4: Cum sit eadem hypostasis utriusque naturae, eadem hypostasis supponitur nomine utriusque naturae. Sive ergo dicatur homo, sive Deus, supponitur hypostasis divinae et humanae naturae. Et ideo de homine possunt dici ea, quae sunt divinae naturae, tamquam de hypostasi divinae naturae; et de Deo possunt dici ea, quae sunt humanae naturae, tamquam de hypostasi humanae naturae. Vgl. ibid. a. 5: Ea quae sunt unius *naturae,* non possunt de *alia* praedicari, secundum quod *in abstracto* significantur (z. B. Divinitas in cruce mortua est). Nomina vero concreta supponunt *hypostasim* naturae: et ideo indifferenter praedicari possunt ea, quae ad utramque naturam pertinent, de nominibus *concretis:* sive illud nomen de quo dicuntur, det intelligere utramque naturam, sicut hoc nomen *Christus,* in quo intelligitur et divinitas ungens et humanitas uncta; sive solum divinam naturam, sicut hoc nomen *Deus* vel *Filius Dei;* sive solum naturam humanam, sicut hoc nomen *homo* vel *Iesus* (z. B. Deus vel Dei Filius in cruce mortuus est).

Die communicatio idiomatum besagt also nicht, daß die Attribute der einen Natur der andern Natur an sich zukommen; das könnte nur vom Standpunkte des Monophysitismus aus behauptet werden. Eine Verkennung dieser Wahrheit (des wesentlichen Unterschiedes der beiden Naturen) war es, wenn die Lutheraner (zur Vertheidigung ihrer Auffassung des Abendmahles gegen die calvinische; siehe § 149, 3) die Ubiquität des Leibes Christi behaupteten.

Das Gegentheil hiervon ist in der Heiligen Schrift deutlich gelehrt. So z. B. Joh. 11, 14: Lazarus mortuus est; (15) et gaudeo propter vos, ut cre-

datis, quoniam non eram ibi, sed eamus ad eum. Luc. 24, 51: Recessit ab eis et ferebatur in coelum. Apg. 3, 21: Quem oportet quidem coelum suscipere usque in tempora restitutionis omnium. Das ganze Leben Jesu müßte jener lutherischen Anschauung gemäß in doketischem Sinne umgedeutet werden; abgesehen davon, daß die Allgegenwart auch schon der Natur der Sache nach einer endlichen, geschaffenen Wesenheit schlechthin nicht zukommen kann (§ 38, 1. 2).

Conc. Nic. II, Sess. 8: Si quis Christum Deum nostrum circumscriptum non confitetur secundum humanitatem, a. s. *Aug.*, Ep. 187 (al. 75), 3. 9 (§ 98, 2). Ibid. n. 10: Noli itaque dubitare ibi nunc esse hominem Christum Iesum, unde venturus est ... Et sic venturus est illa angelica voce testante, quemadmodum ire visus est in coelum, id est, in eadem carnis forma atque substantia; qui profecto immortalitatem dedit, naturam non abstulit. *Secundum hanc formam non est putandus ubique diffusus.* Cavendum est enim, ne ita divinitatem astruamus hominis, ut veritatem corporis auferamus.

Aus der Allgegenwart der göttlichen Natur Christi folgt nicht die Allgegenwart seiner Menschheit. Letztere kann allerdings nur dort sein, wo die Gottheit ist, weil ihr Dasein und ihre Subsistenz durch die unio hypostatica bedingt ist. Die Gottheit in Christo aber ist nicht irgendwie bedingt oder beschränkt durch seine menschliche Natur; darum kann sie auch allgegenwärtig sein, ohne daß jener die gleiche Vollkommenheit zukommt. *Aug.* l. c.: Non est autem consequens, ut, quod in Deo est, ita sit ubique ut Deus. Nam et de nobis verissima Scriptura dicit, quod in illo vivimus, movemur et sumus; nec tamen sicut ille ubique sumus, sed aliter homo ille in Deo, quoniam aliter et Deus ille in homine, proprio quodam et singulari modo. Una enim persona Deus et homo est, et utrumque est unus Christus Iesus; ubique per id quod Deus est, in coelo autem per id quod homo. Vgl. *S. Thom.* 3, q. 57, a. 2; C. Gent. IV, 49. *Bellarm.*, De Christo 3, 1. 9—20. *Petav.* l. c. X, 7. 8.

§ 102.

III. Die zwei Willen in Christo. Die Freiheit seines menschlichen Willens. Die niedern Seelenkräfte.

1. Die unio *hypostatica* hat keinerlei Verwandlung oder Vermischung der beiden Naturen nach sich gezogen; diese bestehen vielmehr auch nach ihrer Vereinigung nebeneinander fort, mit allen ihren wesentlichen Eigenthümlichkeiten (§ 97, 3). Zu den letztern gehören insbesondere auch das einer jeden der beiden Naturen entsprechende Wollen und Wirken. In Christo ist demnach, wie ein göttlicher, so auch ein menschlicher Wille, eine göttliche und eine menschliche Thätigkeit und Wirkungsweise zu unterscheiden. Diesen Satz hat die Kirche der monotheletischen Irrlehre gegenüber, welche sie nur als eine neue Form des Monophysitismus betrachtete, mehrmals feierlich definirt.

a) Die Lateransynode vom Jahre 649 wiederholte das Symb. Chalced. (§ 96, 1) mit dem gegen die monotheletische Irrlehre gerichteten Zusatze: Credimus et duas eiusdem, sicut naturas unitas inconfuse, ita et *duas naturales voluntates,* divinam et humanam; et *duas naturales operationes,* divinam et humanam, *in approbatione perfecta et indeminuta;* eundem veraciter esse perfectum Deum

et hominem perfectum, eundem atque unum Dominum nostrum et Deum Iesum Christum, utpote volentem et operantem divine et humane nostram salutem. Ibid. can. 9: Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem naturales proprietates deitatis eius et humanitatis indeminute in eo et sine deminoratione salvatas condemnatus sit. Ibid. can. 11: Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem duas unius eiusdemque Christi Dei nostri operationes cohaerenter unitas, divinam et humanam, ab eo quod per utramque eius naturam operator naturaliter idem exsistit nostrae salutis, condemnatus sit. Das Conc. Const. III wiederholte gleichfalls das Symb. Chalced. mit dem Zusatze: Et *duas naturales voluntates in eo* et *duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfuse* secundum sanctorum Patrum doctrinam adaeque praedicamus (δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως . . . κηρύττομεν) . . . Siehe unten b.

Der dogmatische Beweis für diese Sätze ist in dem frühern Abschnitte über die Unversehrtheit der beiden Naturen in Christo bereits enthalten (§ 97, 3).

b) Den Monotheleten gegenüber zeigten die heiligen Väter, vorzüglich der hl. Maximus (De duab. unius Christi Dei nostri volunt.) und später der heilige Johannes von Damaskus (De fide orth. III, 13 sqq.; De duab. in Chr. volunt.), wie man nothwendig dem Monophysitismus verfalle, wenn man Christo den menschlichen Willen und die menschliche Thätigkeit absprechе. Es sei ja überhaupt keine Natur denkbar ohne die ihrem Wesen entsprechenden Kräfte und Thätigkeiten, so auch die menschliche Natur nicht ohne menschliches Erkennen und Wollen; wäre also in Christo nur eine Thätigkeit des Erkennens und Wollens, so könnte auch nur eine Natur in ihm angenommen werden.

Sodann erörtern diese Väter nach dem Vorgange der kirchlichen Lehrentscheidungen das wechselseitige Verhältniß der beiden Willensthätigkeiten in Christo. Beide sind ebenso innig und untrennbar miteinander verbunden wie die beiden Naturen, zu denen sie gehören. Das sie einigende Band ist die unio hypostatica, die sich ja auf die ganze menschliche Natur, also auch auf den menschlichen Willen Christi, erstreckt. Der göttlichen Person des Logos gehört auch der menschliche Wille; er verfügt über denselben; er will und wirkt in ihm und durch ihn; er bedient sich seiner, wie der ganzen menschlichen Natur, als eines (freiwillig mitwirkenden) Werkzeuges zur Vollbringung des menschlichen Heiles.

Es ist also in Christo ein Wollender, d. i. eine Person, von welcher die göttliche sowohl als die menschliche Willensthätigkeit ausgeht, während in ihm zwei verschiedene Willen und zwei denselben entsprechende unvermischte Thätigkeiten vorhanden sind. Aus diesem Grunde, weil nämlich der eine Wollende und Wirkende der Gottmensch ist, werden die Thätigkeiten, welche Christus durch seine menschliche Natur vollzieht (ebenso wie sein Leiden und Sterben), mit Recht gottmenschliche genannt. Darum ist auch kein Widerspruch zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Wollen Christi denkbar. Aber anderseits bewahrt auch der menschliche Wille seine Eigenart und seine eigenthümliche Wirkungsweise, so wie etwa ein glühend gemachtes Schwert, obwohl ganz von der Natur des Feuers durchdrungen, doch die Schwere behält und schneidet und überhaupt nichts von seiner Natur und natürlichen Wirkungsweise einbüßt. Vgl. *Petav.* l. c. VIII, 1—13. Schwane a. a. O. S. 485. J. Bach a. a. O. I, 61.

Obige Sätze hat theilweise bereits Papst Leo d. Gr. den Monophysiten entgegengehalten. Vgl. Ep. dogm. 28, 4: Agit enim utraque forma cum alterius

communione, quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit iniuriis. Conc. Const. III (siehe oben; fortfahrend): Et duas naturales voluntates *non contrarias*, absit, iuxta quod impii asseruerunt haeretici, sed *sequentem eius humanam voluntatem*, et non resistentem vel reluctantem, sed potius *et subiectam divinae eius atque omnipotenti voluntati.* Oportebat enim carnis voluntatem moveri, subiici vero voluntati divinae, iuxta sapientissimum Athanasium. Sicut enim eius caro, caro Dei Verbi dicitur et est, ita et naturalis carnis eius voluntas propria Dei Verbi dicitur et est, sicut ipse ait: Quia descendi de coelo, non ut faciam voluntatem meam, sed eius, qui misit me, Patris, suam propriam dicens voluntatem, quae erat carnis eius. Nam et caro propria eius facta est. Quemadmodum enim sanctissima atque immaculata animata eius caro deificata non est perempta, sed in proprio sui statu et ratione permansit: ita et humana eius voluntas deificata non est perempta, salvata est autem magis. . . . Nec enim in quoquam unam dabimus naturalem operationem Dei et creaturae, ut neque quod creatum est, in divinam educamus essentiam; neque quod eximium est divinae naturae, ad competentem creaturis locum deiiciamus. *Unius enim eiusdemque tam miracula quam passiones cognoscimus,* secundum aliud et aliud earum, ex quibus est, naturarum et in quibus habet esse, sicut admirabilis inquit Cyrillus. . . .

S. Thom. 3, q. 18, a. 1: Manifestum est enim, quod Filius Dei assumpsit humanam naturam perfectam. . . . Ad perfectionem autem humanae naturae pertinet voluntas, quae est naturalis eius potentia, sicut et intellectus. . . . Unde necesse est dicere, quod Filius Dei humanam voluntatem assumpserit cum humana natura. Per assumptionem autem humanae naturae nullam diminutionem passus est Filius Dei in his, quae pertinent ad divinam naturam, cui competit voluntatem habere. . . . Unde necesse est dicere, quod in Christo sint duae voluntates, una scilicet divina et alia humana. Ibid. ad 1: Quidquid fuit in humana natura Christi, movebatur nutu divinae voluntatis; non tamen sequitur, quod in Christo non fuerit motus voluntatis proprius naturae humanae, quia etiam aliorum Sanctorum piae voluntates moventur secundum voluntatem Dei. . . . Licet enim voluntas non possit interius moveri ab aliqua creatura, interius tamen movetur a Deo, ut dictum est 1, q. 105, a. 4. Et sic etiam Christus secundum voluntatem humanam sequebatur voluntatem divinam. Ibid. ad 2: Proprium est instrumenti, quod moveatur a principali agente, diversimode tamen secundum proprietatem naturae ipsius. . . . Instrumentum vero animatum anima rationali movetur per voluntatem eius, sicut per imperium domini movetur servus ad aliquid agendum. . . . Sic ergo humana natura in Christo fuit instrumentum divinitatis, ut moveretur per propriam voluntatem.

c) Aus dem Gesagten erhellt auch, welcher Art die Freiheit des menschlichen Willens und die freie Willensthätigkeit in Christo gewesen seien. Vermöge der unio hypostatica (und der damit verbundenen visio beatifica in der menschlichen Seele Christi; siehe § 103) konnte die Willensfreiheit in ihm nicht als libertas *contrarietatis* (siehe § 81, 4) vorhanden sein; sein menschlicher Wille war nothwendig mit seinem Streben und mit seiner Liebe, somit auch in allen seinen Thätigkeiten auf Gott als höchsten Endzweck gerichtet und mit dem göttlichen Willen vollkommen geeinigt. Der leitende Einfluß des göttlichen

Willens auf den menschlichen Willen bedeutete aber nicht eine innerliche Nöthigung des letztern zu den einzelnen gottgefälligen Entschlüssen; vielmehr gingen diese, wie aus jenem göttlichen Einflusse, so nicht minder aus freiwilligem Gehorsam des menschlichen Willens gegen den göttlichen hervor. Dieser freiwillige Gehorsam war bei allen Entschlüssen des menschlichen Willens das Ziel des göttlichen Einflusses. In diesem (vom göttlichen Logos bewirkten) Gehorsam liegt der Schlüssel zum Verständniß der vollkommenen Harmonie der beiden Willen einerseits und der Selbständigkeit und Freiheit des menschlichen Willens anderseits. Auch hier findet der Satz des hl. Thomas (De malo q. 3, a. 2 ad 4) Anwendung: Cum aliquid movet seipsum, non excluditur, quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum, quod seipsum movet. Et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrii.

Der freie menschliche Wille in Christo war kraft der unio hypostatica auch noch einer andern Unvollkommenheit überhoben. Der Gegenstand seiner Entschlüsse wurde ihm in jedem Falle zugleich mit diesen vom göttlichen Logos dargeboten. So bedurfte es für ihn keiner vorangehenden Ueberlegung und war jede Möglichkeit des Schwankens und der Unentschiedenheit ausgeschlossen.

Auch diese Sätze hat u. a. der hl. Johannes von Damaskus a. a. O. mit bewunderungswürdiger Klarheit entwickelt und begründet. Vgl. *Petav.* l. c. IX, 7. An ihn lehnt sich an *S. Thom.* 3, q. 18, a. 4: In Christo fuit duplex actus voluntatis: unus quidem, quo eius voluntas ferebatur in aliquid sicut secundum se volitum, quod pertinet ad rationem finis; alius autem, secundum quem eius voluntas ferebatur in aliquid per ordinem ad aliud, quod pertinet ad rationem eius, quod est ad finem. Differt autem ... electio a voluntate in hoc, quod voluntas per se loquendo est ipsius finis, electio autem eorum, quae sunt ad finem. Et sic simpliciter voluntas est idem quod voluntas ut natura; electio autem est idem quod voluntas ut ratio, et est proprius actus liberi arbitrii. ... Et ideo cum in Christo ponatur voluntas ut ratio, necesse est etiam ponere electionem, et per consequens liberum arbitrium, cuius actus est electio. Ibid. ad 1: Damascenus excludit a Christo electionem, secundum quod intelligit in nomine electionis importari dubitationem. Haec tamen dubitatio non est de necessitate electionis, quia etiam Deo convenit eligere, ... cum tamen in Deo nulla sit dubitatio. Accidit tamen dubitatio electioni, in quantum est in natura ignorante (siehe § 45, 2). Ibid. ad 3: Voluntas Christi licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel ad illud bonum. Et ideo pertinet ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos. Vgl. a. 1 (S. 479).

Die Heilige Schrift lehrt indirect die Freiheit des menschlichen Willens Christi überall da, wo sie von seinem Gehorsam gegen den himmlischen Vater redet und diesen als verdienstlich bezeichnet. Vgl. Phil. 2, 8 ff. (§ 109, 3). Sie bezeugt dieselbe auch direct, indem sie das Leiden und Sterben Christi ein freiwilliges Opfer nennt. Vgl. unten § 108, 2.

2. Aus der Vollständigkeit und Unversehrtheit der menschlichen Natur Christi folgt ferner, daß auch die niedern Seelenkräfte in ihm vorhanden und ihrem Wesen entsprechend wirksam waren. Jedoch war auch ihre Bethätigung, in gleicher Weise wie die des freien Willens, schlechthin von dem göttlichen Willen des Erlösers abhängig und geleitet. Dies gilt zunächst von den geistig-sinnlichen Affecten und Leidenschaften. Soweit sie nicht schon

ihrem Wesen nach eine sittliche Unvollkommenheit einschließen oder mit der vollkommenen Gnadenausstattung der Seele Christi unvereinbar sind (die unordentliche Begierlichkeit; s. § 101, 1), waren sie in Christo wirklich vorhanden, jedoch — im Unterschiede von der gefallenen Menschennatur — ohne die Möglichkeit irgend einer sittlichen Unordnung. Sie waren sowohl in ihrer Bethätigung an sich wie auch bezüglich des Objectes, der Intensivität und ihrer Wirkungen schlechthin durch den göttlichen und den menschlichen Willen Christi bedingt und geregelt.

Aehnliches gilt von der Leidens- und Todesfähigkeit des Erlösers. Diese war an sich mit der Wahrheit und Wirklichkeit seiner menschlichen Natur gegeben. Jedoch war er weder der aus der Sünde stammenden noch irgend einer natürlichen Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens unterworfen; alles Leiden, wie auch seinen Tod, hat er mit seinem göttlichen (und menschlichen) Willen durchaus frei und der Menschen wegen übernommen (§ 108, 2 c).

Vgl. Conc. Const. II. de trib. cap. can. 12 (§ 101, 1). Prop. ab *Innoc. XII.* damn. (1699) n. 13: Inferior Christi pars in cruce non communicavit superiori suas *involuntarias* (!) perturbationes. Vgl. die Aussprüche der Heiligen Schrift und der Tradition § 97, 3; 101, 1. *Aug.*, Enarr. in Ps. 93, n. 19: Quidquid ergo de illo scriptum est, fratres, factum est, verum est. Ergo tristis fuit? (Matth. 26, 38.) Prorsus tristis, sed voluntate suscipiens tristitiam, quomodo voluntate suscipiens carnem; quomodo voluntate carnem veram, sic voluntate tristitiam veram. Civ. XIV, 9 (siehe unten). *Leo M.*, Ep. 35, 3 (§ 101, 1). *Petav.* l. c. XI, 11, 8.

S. Thom. 3, q. 15, a. 4: Propriissime dicuntur passiones animae affectiones appetitus sensitivi; quae in Christo fuerunt, sicut et cetera, quae ad naturam hominis pertinent.... Sciendum tamen est, quod huiusmodi passiones aliter fuerunt in Christo quam in nobis, quantum ad tria: Primo quidem quantum ad *obiectum*, quia in nobis plerumque huiusmodi passiones feruntur ad illicita, quod in Christo non fuit; secundo quantum ad *principium*, quia huiusmodi passiones frequenter in nobis praeveniunt iudicium rationis; sed in Christo omnes motus sensitivi appetitus oriebantur secundum dispositionem rationis. Unde Augustinus dicit (Civ. XIV, 9, 3), quod *hos motus certae dispensationis gratia ita cum voluit, suscepit animo humano, ut cum voluit, factus est homo.* Tertio quantum ad *effectum*, quia in nobis quandoque huiusmodi motus non sistunt in appetitu sensitivo, sed trahunt rationem; quod in Christo non fuit, quia motus naturaliter humanae carni convenientes sic ex eius dispositione in appetitu sensitivo manebant, quod ratio ex his nullo modo impediebatur facere, quae conveniebant. Vgl. ibid. a. 5—9; q. 14, a. 4: Christus defectus humanos assumpsit ad satisfaciendum pro peccato humanae naturae, ad quod requirebatur, quod haberet perfectionem scientiae et gratiae in anima (vermöge der unio hypostatica; siehe ad 2). Illos ergo defectus Christus assumere debuit, qui consequuntur ex peccato communi totius naturae; nec tamen repugnant perfectioni scientiae et gratiae, ... sicut ignorantia, pronitas ad malum et difficultas ad bonum. Quidam autem defectus sunt, qui ... causantur in aliquibus hominibus ex quibusdam particularibus causis, sicut lepra et morbus caducus et alia huiusmodi; qui

quidem defectus quandoque causantur ex culpa hominis, puta ex inordinato victu, quandoque autem ex defectu virtutis formativae, quorum neutrum convenit Christo. . . . Sunt autem tertii defectus, qui in omnibus hominibus communiter inveniuntur ex peccato primi parentis, sicut mors, fames, sitis et alia huiusmodi; et hos defectus omnes Christus suscepit, quos vocat Damascenus (De fide orth.. I, 11; III, 20) *naturales et indetractibiles passiones:* naturales quidem, quia consequuntur communiter totam naturam humanam: indetractibiles (ἀδιάβλητα πάθη) autem, quia defectum scientiae et gratiae non important. Ibid. a. 3: Illi proprie dicuntur hos defectus (corporales) contrahere, qui ex debito peccati hos defectus incurrunt. Christus autem hos defectus non habuit ex debito peccati. . . . Accepit enim naturam humanam absque peccato in illa puritate, in qua erat in statu innocentiae, et simili modo potuisset assumere humanam naturam absque defectibus. Sic igitur patet, quod Christus non contraxit hos defectus, quasi ex debito peccati eos suscipiens, sed ex propria voluntate. Vgl. J. Rappenhöner, Die Körperleiden und Gemüthsbewegungen Christi. Düsseld. 1878. *Fr. Schmid* l. c. q. 6, pag. 444.

Dritter Artikel.

Die natürlichen und die übernatürlichen Vollkommenheiten der menschlichen Seele Christi. Die Gnaden und Privilegien der Gottesmutter.

§ 103.

Die Vollkommenheiten und Gnaden der Erkenntniß und des Willens in Christo. Die visio beatifica.

1. Die menschliche Seele Christi besaß vom ersten Augenblicke ihrer Erschaffung an alle natürlichen Vollkommenheiten im höchsten Grade und Maße, weil sie kraft der unio hypostatica in die denkbar innigste Beziehung zur Gottheit getreten, mit der denkbar höchsten geschöpflichen Würde bekleidet war; endlich auch wegen des Berufes der heiligen Menschheit des Erlösers, bei dem Werke der Erlösung in allem das Werkzeug der Gottheit zu sein.

Die übernatürlichen Gaben und Gnaden, welche die Seele Christi in dem Augenblicke ihrer Erschaffung und kraft der unio hypostatica empfing, waren theils Gaben und Gnaden der Erkenntniß, theils Gnaden des Willens oder der Heiligung.

Cat. Rom. P. I, c. 4, q. 4: Quod vero et naturae ordinem et humanam intelligentiam superat, illud est, simul atque B. Virgo Angeli verbis assentiens, dixit: *Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum;* statim sanctissimum Christi *corpus formatum,* eique *anima rationis compos* coniuncta est, atque ita in ipso temporis articulo *perfectus Deus* et *perfectus homo* fuit. . . . Ita etiam, ut primum conceptus est, illius anima *uberrimam Spiritus Dei copiam* atque *omnem charismatum abundantiam* accepit. Neque enim ut aliis hominibus, qui sanctitate et gratia ornantur, *ipsi ad mensuram,* ut testatur s. Ioannes (3, 34), *dat Deus Spiritum:* sed omnem gratiam tam affluenter in eius animam infundit, ut *de plenitudine eius nos omnes acceperimus* (Ioan. 1, 16).

Ueber die vom Cat. Rom. angedeutete vollkommene Gestaltung des heiligen Leibes Christi vgl. *S. Thom.* 3, q. 33, a. 1: Ipsa *formatio* corporis, in qua principaliter ratio conceptionis consistit, *fuit in instanti,* duplici ratione. Primo quidem propter virtutem agentis infinitam, scilicet Spiritus Sancti, per quem corpus Christi est formatum. . . . Secundo ex parte personae Filii, cuius corpus formabatur. Non enim erat congruum, ut corpus humanum assumeret, nisi formatum. Si autem ante formationem perfectam aliquod tempus conceptionis praecessisset, non posset tota conceptio attribui Filio Dei, quae non attribuitur ei nisi ratione assumptionis. Bezüglich des Wachsthums desselben heißt es ebendaselbst (in corp.): Similiter et tertium (scilicet augmentum, quo perducitur ad quantitatem perfectam) oportet esse *successivum,* tum quia augmentum non est sine motu locali, tum etiam quia procedit ex virtute animae iam in corpore formato operantis, quae non operatur nisi in tempore.

Ueber das natürliche menschliche Erkennen Christi siehe ibid. q. 9, a. 1: Filius Dei humanam naturam integram assumpsit, id est, non solum corpus, sed et animam, non solum sensitivam, sed etiam rationalem. Et ideo oportuit, quod haberet *scientiam creatam,* propter tria. *Primo* quidem propter animae perfectionem. Anima enim secundum se considerata est in potentia ad intelligibilia cognoscenda. . . . Quod autem est in potentia, est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Non autem fuit conveniens, quod Filius Dei humanam naturam imperfectam assumeret, sed perfectam, utpote qua mediante totum humanum genus ad perfectum erat reducendum. Et ideo oportuit, quod anima Christi esset perfecta per aliquam scientiam, quae esset propria perfectio eius. Et ideo oportuit in Christo esse aliquam scientiam praeter scientiam divinam: alioquin anima Christi esset imperfectior animabus aliorum hominum. *Secundo,* quia cum quaelibet res sit propter suam operationem, . . . frustra haberet Christus animam intellectivam, si non intelligeret secundum illam: quod pertinet ad scientiam creatam. *Tertio,* quia aliqua scientia creata pertinet ad animae humanae naturam, scilicet illa per quam naturaliter cognoscimus prima principia: scientiam enim hic large accipimus pro qualibet cognitione intellectus humani. Nihil autem naturalium Christo defuit, quia totam humanam naturam suscepit.

2. Christus besaß von Anfang an in seiner menschlichen Seele eine vollkommene, von Gott eingegossene Wissenschaft aller natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten (scientia *infusa*).

Is. 11, 2: Et requiescet super eum Spiritus Domini: spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, (3) et replebit eum spiritus timoris Domini. Joh. 1, 14: Et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis. Ebd. 3, 34: Quem enim misit Deus, verba Dei loquitur, non enim ad mensuram dat Deus spiritum (*Tolet.* in h. l.: Aliqui nostro tempore de Christo etiam, sed ratione humanitatis explicant; non enim Christo homini Deus dedit dona Spiritus cum mensura, ut sanctis hominibus, sed totam plenitudinem donorum, ut nullum ei desit, et in tota perfectione, quantum potuit natura capere. Vgl. Cat. Rom. l. c.). Kol. 2, 3: In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.

Aug., De pecc. mer. et rem. II, 29, 48: Quam plane ignorantiam (d. i. die natürliche Unwissenheit in den Unmündigen) nullo modo crediderim fuisse

in infante illo, in quo Verbum caro factum est, ut habitaret in nobis, nec illam ipsius animi infirmitatem in Christo parvulo fuerim suspicatus, quam videmus in parvulis. In gleichem Sinne wird eine durchaus vollkommene Erkenntniß Christo beigelegt von *Cyr. Alex.*, Adv. Nest. III, 4. *Ioan. Damasc.*, De fide orth. III, 21. 22 u. a.

Vor allem betonen die heiligen Väter im Gegensatz zu den Irrlehren der Apollinaristen, Monophysiten u. a., daß neben der göttlichen auch eine menschliche Erkenntniß thatsächlich in Christo vorhanden gewesen sei. Vgl. *Petav.* l. c. XI, 1.

S. Thom. l. c. (n. 1). Ibid. q. 9, a. 3: Decebat ut natura humana assumpta a Verbo Dei imperfecta non esset. Omne autem quod est in potentia, est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Intellectus autem *possibilis* humanus est in potentia ad omnia intelligibilia; reducitur autem in actum per species intelligibiles, quae sunt quaedam formae completivae ipsius. . . . Et ideo oportet in Christo ponere scientiam inditam, in quantum per Verbum Dei animae Christi sibi personaliter unitae impressae sunt species intelligibiles ad omnia, ad quae intellectus possibilis est in potentia, sicut etiam per Verbum Dei impressae sunt species intelligibiles menti angelicae in principio creationis rerum. . . . Ita praeter scientiam divinam et increatam est in Christo secundum eius animam scientia beata, qua cognoscit Verbum et res in Verbo, et scientia infusa sive indita, per quam cognoscit res in propria natura per species intelligibiles humanae menti proportionatas. Ibid. q. 15, a. 3: Sicut in Christo fuit plenitudo gratiae et virtutis, ita in ipso fuit plenitudo omnis scientiae. . . . Unde sicut in Christo non fuit fomes peccati, ita non fuit in eo ignorantia.

Neben der übernatürlichen, eingegossenen muß auch eine natürliche, erworbene Erkenntniß (scientia *acquisita, experimentalis*) in Christo angenommen werden, weil auch diese zur wesentlichen Vollständigkeit und Vollkommenheit der menschlichen Seele gehört. Ibid. q. 9, a. 4: Dicendum est in Christo fuisse scientiam acquisitam, quae proprie est scientia secundum modum humanum, non solum ex parte subiecti recipientis, sed etiam ex parte causae agentis. Nam talis scientia ponitur in Christo secundum lumen intellectus *agentis*, quod est animae humanae connaturale. Scientia autem infusa attribuitur animae secundum lumen desuper infusum; qui modus cognoscendi est proportionatus naturae angelicae. Scientia vero beata, per quam ipsa Dei essentia videtur, est propria et connaturalis soli Deo. Ueber die Erkenntniß der übernatürlichen Wahrheiten siehe ibid. q. 11, a. 1: Conveniens fuit, ut anima Christi omnino esset perfecta per hoc, quod omnis eius potentialitas sit reducta ad actum. . . . Et ideo secundum eam (scientiam divinitus inditam) anima Christi primo quidem cognovit, quaecumque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis, sicut sunt, quaecumque pertinent ad scientias humanas; secundo vero per hanc scientiam cognovit Christus omnia illa, quae *per revelationem divinam hominibus innotescunt*; . . . omnia enim ista abundantius et plenius ceteris cognovit anima Christi.

Mit diesen Sätzen soll nun aber der menschlichen Seele Christi keineswegs das göttliche Attribut der Allwissenheit oder eine schlechthin unendliche Erkenntnißkraft beigelegt werden; auch ist wohl zu unterscheiden zwischen der habituellen Erkenntniß oder Wissenschaft und dem actuellen Erkennen der einzelnen Objecte, welche jene umfaßt, sowie zwischen der der menschlichen Seele Christi an sich oder infolge der visio beatifica (n. 3) innewohnenden Erkenntniß und der ihr kraft der

communicatio idiomatum zugeschriebenen Theilnahme an der göttlichen Erkenntniß des Logos (siehe oben § 101, 3). Ibid. q. 11, a. 5: Modus connaturalis animae humanae est, ut recipiat scientiam per modum habitus. Et ideo dicendum est, quod scientia indita animae Christi fuit habitualis; et poterat ea uti, quando volebat. Ibid. ad 1: In anima Christi fuit duplex cognitio et utraque suo modo perfectissima. Una quidem excedens modum naturae humanae, qua scilicet vidit Dei essentiam et alia in ipsa; et haec fuit perfectissima simpliciter: et talis cognitio non fuit habitualis, sed actualis respectu omnium, quae hoc modo cognovit. Alia autem cognitio fuit in Christo secundum modum proportionatum humanae naturae, prout scilicet cognovit res per species sibi divinitus inditas, . . . et haec cognitio non fuit simpliciter perfectissima, sed in genere dumtaxat humanae cognitionis: unde non oportuit, quod esset semper in actu. Vgl. q. 10, a. 2. 3. Siehe n. 3. *Petav.* l. c. XI, 1, 13: Non enim *personalis*, ut ita dicam, applicatio proprietatum illarum (divinitatis) agitur, qua homo Christus ut Deus, ita omnipotens et immensus et aeternus, et huius generis cetera merito dicitur; sed *formalis*, ut vocant, et interius formae et qualitatis instar afficiens ac denominans. . . . Hoc igitur in loco de scientia et aliis dotibus disputamus, quibus tamquam formis in subiecto haerentibus Christi anima decorata et affecta fuit: quas nemo sanus dixerit easdem illas esse, quibus divinitas ipsa sapiens est aut sancta . . . quare creatae sunt ac finitae qualitates illae, adeoque participatae.

In Bezug auf Marc. 13, 32: De die autem illo vel hora nemo scit, neque Angeli in coelo *neque Filius*, nisi Pater, vgl. *Aug.*, De div. 83 QQ. n. 60: Sicut scire Deus dicitur, etiam cum scientem facit, sicut scriptum est: *Tentat vos Dominus Deus vester, ut sciat, si diligatis eum* (non enim sic dictum est hoc, quasi nesciat Deus: sed ut ipsi sciant, quantum in Domini dilectione profecerint; quod, nisi tentationibus quae accidunt, non plene ab hominibus agnoscitur). . . . Sic et cum dicitur nescire, aut pro eo dicitur, quod non approbat, . . . aut pro eo, quod utiliter nescientes facit, quod scire inutile est. Ideo bene accipitur, id quod dictum est solum scire Patrem, sic dictum esse, quia facit Filium scire; et quod dictum est nescire Filium, sic dictum esse, quia facit nescire homines, id est, non prodit eis, quod inutiliter scirent. Ebenso *S. Thom.* 3, q. 10, a. 2.

Das Wachsthum Jesu in der Weisheit (Luc. 2, 52: Et Iesus proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines. Vgl. V. 40: Puer autem crescebat et confortabatur, *plenus sapientia*, et gratia Dei *erat* in illo) haben schon viele Väter von einer allmählichen Offenbarung der in ihm vorhandenen Gnadengaben verstanden. Siehe *Petav.* l. c. XI, 2. G. Lieber, Ueber das Wachsthum Jesu in der Weisheit (Mainz 1850) S. 45. Kleutgen, Theol. der Vorz. III, 244. 263.

Vollständiger ist die von der katholischen Wissenschaft allgemein angenommene Deutung des hl. Thomas. Vgl. 3, q. 12, a. 2: Duplex est profectus scientiae, unus quidem secundum *essentiam*, prout scilicet ipse habitus scientiae augetur; alius autem secundum *effectum*; puta si aliquis secundum eundem et aequalem scientiae habitum primo minora aliis demonstret, et postea maiora et subtiliora. Hoc autem secundo modo manifestum est, quod Christus in scientia et gratia profecit, sicut et in aetate, quia scilicet secundum augmentum aetatis opera maiora faciebat, quae scilicet maiorem scientiam et gratiam demonstrabant. Sed quantum ad ipsum habitum scientiae, manifestum est, quod

habitus scientiae *infusae* in eo non est augmentatus, cum a principio plenarie fuerit ei omnium scientia infusa; et multo minus scientia beata in eo augeri potuit; de scientia autem divina, quod non possit augeri, supra dictum est (1, q. 14, a. 15). Si igitur praeter habitum scientiae infusum non sit in anima Christi aliquis habitus scientiae *acquisitae*, . . . nulla scientia in Christo augmentata fuit secundum essentiam, sed solum *per experientiam*, id est, per conversionem specierum intelligibilium inditarum ad phantasmata. Et secundum hoc dicunt, quod scientia Christi profecit secundum experientiam, convertendo scilicet species intelligibiles inditas ad ea, quae de novo per sensum accepit.... Sed quia inconveniens videtur, quod aliqua naturalis actio intelligibilis Christo deesset, cum *extrahere species intelligibiles* a phantasmatibus sit quaedam naturalis actio hominis secundum intellectum agentem, *conveniens videtur hanc etiam actionem in Christo ponere.* Et ex hoc sequitur, quod in anima Christi *aliquis habitus scientiae* fuerit, qui *per huiusmodi abstractionem specierum potuerit augmentari.* Ibid. ad 1: Et ideo secundum hanc scientiam (acquisitam) Christus non a principio scivit omnia, sed paulatim et post aliquod tempus, scilicet in perfecta aetate: quod patet ex hoc, quod Evangelista simul dicit eum profecisse scientia et aetate. Daß der Erlöser durch die von ihm gelegentlich gestellten Fragen nicht wirklich Belehrung bei den Menschen suchte, ist in obigen Sätzen bereits eingeschlossen. Vgl. *S. Thom.* l. c. a. 3, ad 1: Sicut Origenes dicit (super Luc. hom. 18, et hom. 19, ad fin.): *Dominus interrogabat, non ut aliquid addisceret, sed ut interrogans erudiret. Ex uno quippe doctrinae fonte manat et interrogare et respondere sapienter.* Unde et ibidem in Evangelio sequitur, quod *stupebant omnes, qui eum audiebant, super prudentia et responsis eius* (Luc. 2, 47).

3. Die Seele Christi erfreute sich seit dem ersten Augenblicke ihrer Erschaffung und hypostatischen Verbindung mit dem Logos der beseligenden Anschauung Gottes (visio beatifica). Diese unmittelbare Erkenntniß ist aber nicht gleichbedeutend mit einem vollkommenen Erfassen oder Begreifen (comprehensio) des göttlichen Wesens. Dazu konnte auch die Seele des Erlösers, als endlicher, geschaffener Geist, nicht befähigt werden. In dem göttlichen Wesen (des Logos) schaut die Seele Christi ferner auch alles wirkliche Endliche (Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges) und alles bloß Mögliche, soweit dasselbe ein durch die Wesenheit und Kraft der Geschöpfe bedingtes ist.

In der Heiligen Schrift glauben die Theologen diesen Satz von der visio beatifica Christi angedeutet zu finden in den Stellen, welche dem Gottmenschen eine vollkommene Erkenntniß Gottes beilegen, und zwar eine solche, die alle menschliche Gotteserkenntniß schlechthin überragt. So Joh. 1, 14 (§ 95, 2 a); V. 18: Deum nemo vidit umquam; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. Ebd. 3, 13 (§ 97, 2); 8, 38: Ego quod vidi apud Patrem meum, loquor. V. 54: Respondit Iesus: Si ego glorifico meipsum, gloria mea nihil est; est Pater meus, qui glorificat me, quem vos dicitis, quia Deus vester est, (55) et non cognovistis eum; ego autem novi eum, et si dixero: quia non scio eum, ero similis vobis mendax; sed scio eum, et sermonem eius servo.

Ebenso finden sie denselben implicite bei den heiligen Vätern überall da ausgesprochen, wo gesagt wird, die heilige Menschheit Christi sei von Anfang an im

Vollbesitze aller Gnaden und Vollkommenheiten gewesen. Ein ausdrückliches Zeugniß findet sich vielleicht *Aug.* De div. 83 QQ. n. 65: Quantum autem intersit inter hominem, quem Dei Sapientia gestabat, per quem liberati sumus, et ceteros homines, hinc intelligitur, quod Lazarus nisi exiens de monumento non solvitur (Ioan. 11, 44); id est, etiam renata anima nisi resolutione corporis libera ab omni peccato et ignorantia esse non potest, quamdiu per speculum et in aenigmate videt Dominum: illius autem linteamina et sudarium, qui peccatum non fecit et nihil ignoravit, in monumento inventa sunt (Ioan. 20, 7). Ipse enim solus in carne non tantum monumento non est oppressus, ut aliquod peccatum in eo inveniretur, sed nec linteis implicatus, ut eum aliquid lateret aut *ab itinere retardaret.* Vgl. *Petav.* l. c. XI, 4. 5. *Melch. Can.*, Loci theol. XII, 13. Kleutgen a. a. O. S. 275.

Seit dem Mittelalter hat die kirchliche Wissenschaft jenen Lehrsatz allgemein festgehalten, indem sie glaubte, aus dem Begriffe der unio hypostatica sowie aus Christi Beruf und Stellung der Menschheit gegenüber (als deren Lehrer und Vollender) eine genügende Begründung desselben herleiten zu können. Daher urtheilt Petavius (l. c. n. 8): Facile tamen assentior gravissimis ac doctissimis Theologis: qui, licet nondum hoc ad fidei dogma pertinere putent, . . . *errori* tamen et *haereticae impietati proximum* censent negare Christi animam etiam mortali circumfusum corpore, Deum retecta vidisse facie summumque felicitatis aeternae gradum attigisse.

Die Lehre des hl. Thomas (3, q. 9, a. 2. 3; q. 10, a. 4; q. 34, a. 4; Comp. theol. c. 216) gibt Melchior Canus (a. a. O.) in folgenden Sätzen wieder: Illam sane animam (Christi) talem existimemus necesse est, qualem decebat eam esse, quae esset Deo coniuncta vel maxime, nimirum undecumque perfectam omnibusque omnino numeris absolutam. Quod qui non sentiat, hic de unione personali Dei et hominis stultissime sentiat. Iam si anima Christi unita Verbo non fuisset glorificata, fuisset profecto imperfecta. Magna quippe humanae menti perfectio deest, si felicitas deest. Ac videre Deum per speculum in aenigmate, imperfecti hominis esse, testis est Paulus (1 Cor. 13, 9—12). . . . Quia igitur ab utero Christus non sapiebat ut parvulus, sed vir omnino perfectus erat, ab utero quoque Deum facie ad faciem videbat. . . . Adde, quod cui communicatur esse, ei etiam communicatur propria rei operatio, quae consequitur esse; ut cui datur esse ignitum, eidem quoque datur, ut calefaciat. . . . At propria Dei actio est videre se ipsum, hac enim visione beatus est; ergo cum anima Christi haberet esse divinum, habebat item suo modo divinae naturae propriam actionem, atque adeo videbat Deum. Adde etiam, quod maior erat unio animae Christi cum Verbo, quam unio beatorum; sed ex hac exsistit claritas in intellectu beati, ut Deum videat: ergo multo magis ex illa talis claritas orietur. Id quod D. Thomas hac ratione confirmat: Quanto receptivum propinquius est causae influenti, tanto abundantius et plenius recipit influentiam eius. Sed mens Christi propinquior erat causae luminis gloriae, quam omnes Angeli beati; plenius ergo atque perfectius cognoscebat Deum. Vgl. noch *S. Thom.* 3, q. 9, a. 2: Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem, secundum illud Hebr. 2, 10. . . . Et ideo oportuit quod cognitio beata in Dei visione consistens, excellentissime Christo homini conveniret, quia semper causam oportet esse potiorem causato. Ueber die obengenannten Grenzen des Erkennens Christi vgl. ibid. q. 10, a. 1: Est autem impossibile, quod aliqua creatura comprehendat

divinam essentiam, . . . eo quod infinitum non comprehenditur a finito. Et ideo dicendum, quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam. Ibid. a. 2: Anima Christi in Verbo cognoscit omnia (scilicet quae quocumque modo sunt, vel erunt, vel fuerunt vel facta, vel dicta, vel cogitata a quocumque, secundum quodcumque tempus). Unusquisque enim intellectus creatus in Verbo cognoscit non quidem omnia simpliciter, sed tanto plura, quanto perfectius videt Verbum. Nulli tamen intellectui beato deest, quin cognoscat in Verbo omnia, quae ad ipsum spectant. Ad Christum autem et ad eius dignitatem spectant quodammodo omnia, in quantum ei subiecta sunt omnia. Ipse etiam est omnium iudex constitutus a Deo, *quia filius hominis est*, ut dicitur Ioan. 5, 27; et ideo anima Christi in Verbo cognoscit omnia existentia, secundum quodcumque tempus, et etiam hominum cogitatus, quorum est iudex. . . . Bezüglich des bloß Möglichen und nie zu Verwirklichenden heißt es weiter: Horum autem quaedam sunt in sola potentia divina: et huiusmodi non omnia cognoscit in Verbo anima Christi. Hoc enim esset comprehendere omnia, quae Deus potest facere, quod esset comprehendere divinam virtutem, et per consequens divinam essentiam. Virtus enim quaelibet cognoscitur per cognitionem omnium, quae potest. Quaedam vero sunt non solum in potentia divina, sed etiam in potentia creaturae: et huiusmodi omnia scit anima Christi in Verbo; comprehendit enim in Verbo omnis creaturae essentiam et per consequens potentiam et virtutem et omnia, quae sunt in potentia creaturae. Vgl. 1, q. 12, a. 7 (§ 28, 1).

Die Thatsache, daß die mit der visio beatifica verknüpfte Verklärung der Seele Christi nicht auch auf seinen heiligen Leib sich erstreckte (wie dies bei der himmlischen Verklärung der Gerechten der Fall sein wird), daß dieser vielmehr seine natürliche Leidensfähigkeit bewahrte, und demnach auch die verklärte Seele Christi (in dem niedern Theile) den Empfindungen des Schmerzes sowie der Traurigkeit zugänglich blieb, war eine Wirkung seiner göttlichen Allmacht, deren freier Verfügung die menschliche Natur Christi in allen Beziehungen unterworfen war. Der Zweck dieses göttlichen Wollens war das durch Christi Leiden zu erwirkende menschliche Heil. Die Vereinbarkeit der Seligkeit einerseits und des Schmerzes und der Traurigkeit anderseits in der einen Seele des Erlösers erklärt der hl. Thomas und mit ihm die Mehrzahl der Theologen aus dem Umstande, daß beide entweder je verschiedenen Seelenkräften innewohnten oder durch verschiedene Objecte bezw. durch verschiedene Thätigkeiten desselben Vermögens hervorgebracht wurden.

S. Thom. 3, q. 14, a. 1 ad 2: Secundum naturalem habitudinem, quae est inter animam et corpus, ex gloria animae redundat gloria ad corpus. Sed haec naturalis habitudo in Christo subiacebat voluntati divinitatis ipsius, ex qua factum est, quod beatitudo remaneret in anima, et non derivaretur ad corpus; sed caro pateretur, quae conveniunt naturae passibili, secundum illud quod Damascenus dicit (De fide orth. III, 15), quod *beneplacito divinae voluntatis permittebatur carni pati et operari quae propria.* Ibid. q. 15, a. 4: Cum enim anima sit forma corporis, consequens est, quod unum sit esse animae et corporis; et ideo corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est, quod anima per accidens perturbetur, scilicet quantum ad esse, quod habet in corpore. Quia igitur corpus Christi fuit passibile et mortale, . . . necesse fuit, ut etiam eius anima hoc modo passibilis esset. Ibid. a. 15 ad 3: Virtute divinitatis Christi dispensative sic beatitudo in anima continebatur, quod non derivabatur ad corpus, ne eius passibilitas et mortalitas tolleretur;

et eadem ratione delectatio contemplationis sic retinebatur in mente, quod non derivabatur ad vires sensibiles, ne per hoc dolor sensibilis excluderetur. Ibid. a. 6: Sicut autem *dolor sensibilis* est in appetitu sensitivo, ita et *tristitia*. Sed est differentia secundum motivum sive obiectum. Nam obiectum et motivum doloris est laesio sensu tactus percepta . . ., obiectum autem et motivum tristitiae est nocivum seu malum interius apprehensum sive per rationem sive per imaginationem. Potuit autem anima Christi interius apprehendere aliquid ut nocivum et quantum ad se, sicut passio et mors eius fuit; et quantum ad alios, sicut peccatum discipulorum, vel etiam Iudaeorum occidentium ipsum. Et ideo sicut in Christo potuit esse verus dolor, ita potuit in eo esse vera tristitia; alio tamen modo quam in nobis, secundum illa tria, quae supra assignata sunt, a. 4 huius quaestionis (§ 102, 2). Näheres über die thatsächliche Vereinigung der Seligkeit (gaudium fruitionis) und des Schmerzes (dolor passionis) in der Seele des Erlösers bei seinem Todesleiden siehe q. 46, a. 7. 8. Kleutgen a. a. O. III, 325. Vgl. Simar, Theol. des hl. Paulus (2. Aufl.) S. 156.

Wenn in der Heiligen Schrift gesagt wird, Christus sei durch seine Erniedrigung und sein Leiden in seine Herrlichkeit eingegangen, oder wenn seine Verherrlichung als eine von ihm verdiente dargestellt wird (§ 109, 3), so ist beides mit obiger Lehre von der visio beatifica der Seele Christi wohl vereinbar. Ein Fortschritt in der Verherrlichung und Beseligung war ja danach immerhin möglich und fand thatsächlich statt sowohl in Bezug auf den Leib wie in Bezug auf die Seele Christi, endlich auch durch vollkommenere äußere Offenbarung seiner gottmenschlichen Würde vor der Welt. Er verdiente sich aber seine Verherrlichung, sofern er einen zweiten Anspruch auf dieselbe durch seine Erniedrigung und sein Leiden sich erwarb, neben dem in der unio hypostatica bereits gegebenen. Daher kann auch gesagt werden, Christus sei zugleich (beziehungsweise) comprehensor und viator gewesen.

S. Thom. 3, q. 15, a. 10: Aliquis dicitur viator ex eo, quod tendit in beatitudinem; comprehensor autem dicitur ex hoc, quod iam beatitudinem obtinet . . . Hominis autem beatitudo perfecta consistit in anima et corpore . . . In anima quidem quantum ad id, quod est ei proprium, secundum quod mens videt et fruitur Deo; in corpore vero, secundum quod corpus resurget spirituale et in virtute et in gloria et in incorruptione . . . Christus autem ante passionem secundum mentem plene videbat Deum; et sic habebat beatitudinem quantum ad id, quod est proprium animae; quantum ad alia deerat ei beatitudo, quia et anima eius erat passibilis et corpus passibile et mortale . . . Et ideo simul erat comprehensor, in quantum habebat beatitudinem propriam animae et simul viator, in quantum tendebat in beatitudinem secundum id, quod ei de beatitudine deerat.

4. Wenn die heilige Menschheit Christi mit seiner Gottheit durch die unio hypostatica physisch verbunden war, so erfreute sie sich eben dadurch auch einer physischen Verbindung mit der substantiellen Heiligkeit des göttlichen Wesens selbst; ohne daß sie in dieselbe verwandelt wurde, war diese Heiligkeit doch (vermöge ihrer Subsistenz in der Person des Logos) ihr natürliches Eigenthum. Diese Verbindung nennt die kirchliche Wissenschaft die gratia *substantialis* seu unionis. Aus ihr entsprang weiterhin für die Seele Christi die denkbar höchste Fülle der heiligmachenden Gnade (gr. *sanctificans*),

der Gaben des Heiligen Geistes (dona), der Charismen (gratiae *gratis datae*) und der eingegossenen Tugenden (virtutes *infusae*). Aus der Zahl der letztern sind nur diejenigen auszunehmen, welche wegen der höhern Vollkommenheiten der visio beatifica und des Freiseins von der unordentlichen Concupiscenz in der Seele Christi keine Stelle finden konnten (die theologischen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung; die Enthaltsamkeit, sofern sie die Beherrschung einer ungeordneten Begierlichkeit bedeutet). Endlich unterscheidet die Wissenschaft auch noch die dem Erlöser vermöge seiner Beziehung zur erlösten Menschheit eigenthümliche Gnade des Hauptes (gr. *capitis*).

Is. 11, 2. Joh. 1, 14 (oben n. 2); V. 16: Et de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia.

Aug., Enchir. 40: Profecto modus iste, quo natus est Christus de Spiritu Sancto non sicut filius et de Maria sicut filius, insinuat nobis gratiam Dei, qua homo nullis praecedentibus meritis in ipso exordio naturae suae, quo esse coepit, Verbo Dei copularetur in tantam personae unitatem, ut idem ipse esset Dei filius, qui filius hominis, et filius hominis qui filius Dei; ac sic naturae humanae susceptione fieret quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, quae nullum peccatum posset admittere. In Ioan. tr. 108, 5: In quo (Verbo) et ipse filius hominis sanctificatus est ab initio creationis suae, quando Verbum factum est caro: quia una persona facta est Verbum et homo. Tunc ergo sanctificavit se in se, hoc est, hominem se in Verbo se; quia unus Christus Verbum et homo, sanctificans hominem in Verbo. Vgl. *Petav.* l. c. XI, 7—9 und oben § 101, 1.

S. Thom. 3, q. 6, a. 6: In Christo ponitur gratia unionis et gratia habitualis . . . Gratia enim unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi, quod quidem est terminus assumptionis; gratia autem habitualis pertinens ad spiritualem sanctitatem illius hominis, est effectus quidam consequens unionem; secundum illud Ioan. 1, 14: *Vidimus gloriam eius* . . . Per quod datur intelligi, quod ex hoc ipso, quod ille homo est unigenitus a Patre (quod habet per unionem), habet plenitudinem gratiae et veritatis. Vgl. q. 7, a. 13. Ibid. a. 1: Necesse est ponere in Christo gratiam habitualem propter tria. Primo quidem propter unionem animae illius ad Verbum Dei. Quanto enim aliquod receptivum est propinquius causae influenti, tanto magis participat de influentia ipsius. Influxus autem gratiae est a Deo . . . Et ideo maxime fuit conveniens, ut anima illa reciperet influxum divinae gratiae. Secundo propter nobilitatem illius animae, cuius operationes oportebat propinquissime attingere ad Deum per cognitionem et amorem: ad quod necesse est elevari humanam naturam per gratiam. Tertio propter habitudinem ipsius Christi ad genus humanum. Christus enim, in quantum homo, est *mediator Dei et hominum*, ut dicitur 1 Tim. 2, 5; et ideo oportebat, quod haberet gratiam etiam in alios redundantem, secundum illud Ioan. 1, 16 . . . Ibid. a. 2: Sicut potentiae animae derivantur ab eius essentia, ita virtutes sunt quaedam derivationes gratiae . . . Unde cum gratia Christi fuerit perfectissima, consequens est, quod ex ipsa processerint virtutes ad perficiendum singulas potentias animae quantum ad omnes animae actus: et ita Christus habuit omnes virtutes. Ibid. a. 3: Concupiscentias autem pravas Christus omnino non habuit; . . . nec propter hoc tamen excluditur,

quin habuerit temperantiam; quae tanto perfectior est in homine, quanto magis pravis concupiscentiis caret. Ibid. a. 3: Christus autem a primo instanti suae conceptionis plene vidit Deum per essentiam ... Unde in eo fides esse non potuit. Ibid. a. 4: Spes, in quantum est virtus theologica, habet pro obiecto ipsum Deum, cuius fruitionem homo principaliter exspectat per spei virtutem ... Christus autem a principio suae conceptionis plene habuit fruitionem divinam, ... et ideo virtutem spei non habuit; habuit tamen spem respectu aliquorum, quae nondum erat adeptus, ... puta immortalitatem et gloriam corporis, quam poterat sperare. Vgl. a. 9 ad 1. Ibid. a. 5: Dona proprie sunt perfectiones quaedam potentiarum animae, secundum quod natae sunt moveri a Spiritu Sancto. Manifestum est autem, quod anima Christi perfectissime a Spiritu Sancto movebatur, secundum illud Luc. 4, 1: *Iesus autem plenus Spiritu Sancto regressus est a Iordane et agebatur a Spiritu in desertum.* Unde manifestum est, quod in Christo fuerunt excellentissima dona. Ibid. a. 7 ad 1: Sicut gratia gratum faciens ordinatur ad actus meritorios tam interiores quam exteriores, ita gratia gratis data ordinatur ad quosdam actus exteriores fidei manifestativos, sicut est operatio miraculorum et alia huiusmodi. In utraque autem gratia Christus plenitudinem habuit; in quantum enim divinitati unita erat eius anima, plenam efficaciam habebat ad omnes praedictos actus perficiendos. Sed alii Sancti, qui moventur a Deo sicut instrumenta non unita, sed separata, particulariter efficaciam recipiunt ad hos vel illos actus perficiendos. Et ideo in aliis Sanctis huiusmodi gratiae dividuntur, non autem in Christo.

Die sogen. gratia *capitis* ist die der menschlichen Natur Christi (zugleich mit und in der unio hypostatica) von Gott verliehene Würde und Gewalt, kraft deren sie in allem, was der Erlöser zum Heile der Menschen auf Erden litt und that, das Werkzeug seiner Gottheit war und ebenso immerfort die gleiche Stellung einnimmt in Bezug auf alles, was der verklärte Erlöser für die erlöste Menschheit und in derselben, insbesondere in allen einzelnen Gliedern der Kirche, wirkt. Vorzüglich also wird Christus in beiden Naturen als das Haupt der Kirche bezeichnet, weil seine heilige Menschheit bei der übernatürlichen Gnadenwirksamkeit seiner Gottheit als deren physisches Werkzeug mitbetheiligt ist; weil dem menschgewordenen Erlöser eine königliche Würde und Herrschaft der erlösten Menschheit gegenüber verliehen worden und er in allem (namentlich in Bezug auf die dereinstige Vollendung und Verklärung) das Vorbild des Erlösten ist.

Vgl. unten § 110—112. *S. Thom.* 3, q. 8, a. 1: Sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis ... ita Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem humani capitis, in quo tria possumus considerare, scilicet ordinem, perfectionem et virtutem. Ordinem quidem, quia caput est prima pars hominis, incipiendo a superiori ... Perfectionem autem, quia in capite vigent omnes sensus et interiores et exteriores ... Virtutem vero, quia virtus et motus ceterorum membrorum, et gubernatio eorum in suis actibus est a capite, propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem ... Haec autem tria competunt Christo spiritualiter. Primo enim secundum propinquitatem ad Deum gratia eius altior est et prior, etsi non tempore, quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius ... Secundo vero perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum ... Tertio virtutem habet influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae ... Et sic patet, quod Christus convenienter dicitur Ecclesiae caput.

Ibid. ad 1: Dare gratiam aut Spiritum Sanctum convenit Christo, secundum quod est Deus, auctoritative; sed instrumentaliter convenit etiam ei, secundum quod est homo, in quantum scilicet eius humanitas instrumentum fuit divinitatis eius. Et ideo actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes et per meritum et per efficaciam quandam.

Die heilige Menschheit Christi besitzt den Beruf und die Befähigung zu dieser (werkzeuglichen) Gnadenwirksamkeit, abgesehen von der unio hypostatica, vermöge der ihr selbst innewohnenden Gnadenfülle. Darum ist die gratia capitis von dieser nicht wesentlich, sondern nur dem Begriffe nach verschieden. Ibid. a. 5: Oportet quod agens in alia habeat actum secundum eminentiam quandam. Dictum est autem supra . . . quod in anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam; et ideo ex illa eminentia gratiae, quam accepit, competit ei, quod gratia illa ad alios derivetur, quod pertinet ad rationem capitis. Et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis, qua anima Christi est iustificata, et gratia eius, secundum quam est caput Ecclesiae iustificans alios; differt tamen secundum rationem. Als gratia *personalis* verleiht sie der Seele Christi das *esse* (sanctam), als gratia *capitis* das *agere* (die heiligmachende Thätigkeit). Siehe unten § 112. v. Schäzler a. a. O. S. 371.

§ 104.

Die Gnadenvorzüge der Gottesmutter. Die unbefleckte Empfängniß. Die unversehrte Jungfräulichkeit Mariä.

Die außerordentlichen Gnaden, welche die allerseligste Jungfrau empfing, waren theils solche, die sie für den erhabenen Beruf, dereinst die Mutter Gottes zu werden, in entfernterer Weise vorbereiten sollten, theils solche, welche mit ihrer übernatürlichen göttlichen Mutterschaft selbst unmittelbar in Zusammenhang standen oder als eine Frucht derselben betrachtet werden können. Zu jenen gehört ihre unbefleckte Empfängniß sowie ihre vollkommene persönliche Sündenreinheit, beides bewirkt durch die ihr im ersten Augenblicke ihres Daseins verliehene höchste Fülle der heiligmachenden Gnade; zu den letztern ihre allezeit unversehrte Jungfräulichkeit.

S. Thom. 3, q. 27, a. 5: Quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii. Unde Dionysius dicit (Coel. hier. 4), quod Angeli, qui sunt Deo propinquiores, magis participant de bonitatibus divinis quam homines. Christus autem est principium gratiae, secundum divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter. Unde et Ioan. 1, 17 dicitur: *Gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Beata autem Virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo prae ceteris maiorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere. Ibid. ad 1: B. Virgo Maria tantam gratiae obtinuit plenitudinem, ut esset propinquissima auctori gratiae; ita quod eum qui est plenus omni gratia, in se reciperet, et eum pariendo quodammodo gratiam ad omnes derivaret. Ibid. ad 2: In B. Virgine fuit triplex perfectio gratiae. Prima quidem quasi dis-

positiva, per quam reddebatur idonea ad hoc, quod esset mater Christi: et haec fuit perfectio sanctificationis. Secunda autem perfectio gratiae fuit in B. Virgine ex praesentia Filii Dei in eius utero incarnati. Tertia autem est perfectio finis, quam habet in gloria.

1. Die von Ewigkeit her auserwählte Gottesmutter ward vor allem durch das Gnadenprivilegium einer unbefleckten Empfängniß vor der Erbsünde bewahrt. In dem Augenblicke, wo ihre Seele von Gott erschaffen und mit dem Leibe vereinigt wurde (conceptio *passiva*), war auch sie von Natur, als Tochter Adams, der Befleckung mit der Makel der Erbsünde ausgesetzt; jedoch wurde sie vor derselben behütet (praeservata immunis) durch eine außerordentliche, ihr allein eigenthümliche Gnade, welche der allmächtige Gott im Hinblick auf die zukünftigen Verdienste des Erlösers ihr verlieh. Ihre Seele war mithin vom ersten Augenblicke ihres Daseins an mit der heiligmachenden Gnade geschmückt, durch welche in den übrigen Nachkommen Adams die auf sie übergegangene Erbsünde nachträglich getilgt wird.

a) *Pius IX.*, Const. *Ineffab. Deus* (10. Dec. 1854): Ad honorem Sanctae et Individuae Trinitatis, ad decus et ornamentum Virginis Deiparae, ad exaltationem fidei catholicae et christianae religionis augmentum, auctoritate Domini nostri Iesu Christi, beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra declaramus, pronuntiamus et definimus, doctrinam, quae tenet, *beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae Conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem*, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.

Dieser feierlichen und endgültigen Definirung des Dogmas war bereits eine Reihe vorbereitender Bestimmungen von seiten des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes vorausgegangen. So verbot Papst Sixtus IV. (Const. *Grave nimis* a. 1483) unter Strafe der Excommunication, zu behaupten, daß die Vertheidiger der immaculata conceptio sich einer schweren Sünde oder der Häresie schuldig machten; die gleiche Strafe wird aber auch denjenigen angedroht, welche die Leugnung der immaculata conceptio als Häresie brandmarken; beides darum, weil die apostolische römische Kirche die Frage noch nicht entschieden habe.

Daran schließt sich an Trid. Sess. 5 (a. 1546), can. 5: Declarat tamen haec ipsa sancta Synodus, non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam, Dei genitricem, sed observandas esse constitutiones fel. record. Sixti P. IV. sub poenis in eis constitutionibus contentis, quas innovat. In ähnlichem Sinne sprachen sich aus die Päpste Pius V. (Const. *Super speculam* a. 1570) und Paul V. (Const. *Regis pacifici* a. 1616). Letzterer verbot durch ein Decret der Inquisition vom Jahre 1617, die Behauptung, Maria sei in der Sünde empfangen worden, öffentlich in Predigten, Vorlesungen u. s. w. zu vertheidigen. Dieses Verbot wurde in gleicher Form von Gregor XV. (1622) auch auf Schriften und Reden privater Natur ausgedehnt (Ne quisquam etiam in scriptis et sermonibus privatis audeat asserere, quod B. Virgo in peccato concepta sit, exceptis quibus a Sede Apostolica fuerit hoc simpliciter indultum). Deutlicher noch und direct sprach sich Papst Alexander VII. (Const. *Sollicitudo omnium Ecclesiar.* a. 1661) zu Gunsten

der Lehre von der unbefleckten Empfängniß aus, indem er zugleich den Sinn derselben erklärte: Sane vetus est Christi fidelium erga B. Matrem Virginem Mariam pietas, sentientium eius animam, in primo instanti creationis atque infusionis in corpus, fuisse speciali Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Iesu Christi eius Filii, humani generis redemptoris, a macula peccati originalis praeservatam immunem, atque in hoc sensu eius conceptionis festivitatem solemni ritu colentium et celebrantium. Der Papst nennt die Lehre von der unbefleckten Empfängniß einen „frommen Glauben" und erkärt, daß er die Verehrer dieses heiligen Geheimnisses ermuthigen wolle. Endlich befand sich unter den von Papst Pius V. (1567) verworfenen Sätzen des Bajus auch dieser (n. 73): Nemo, praeter Christum, est absque peccato originali: hinc B. Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque eius afflictiones in hac vita sicut et aliorum iustorum, fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis.

Auch die Synode von Basel (Sess. 36; 17. Sept. 1439) hatte bereits erklärt, die Lehre von der unbefleckten Empfängniß müsse von allen Katholiken „als eine fromme und dem kirchlichen Culte, dem katholischen Glauben, der gesunden Vernunft und der Heiligen Schrift entsprechende" (consonam) angenommen und festgehalten und dürfe in Zukunft von niemand bestritten werden (nulli de cetero licitum esse in contrarium praedicare et docere). Obwohl dieser Beschluß, weil die Synode schon einen schismatischen Charakter angenommen hatte, formell ungültig war, so ist er doch ein bedeutsamer Beweis für den in damaliger Zeit in der Kirche vorherrschenden Glauben. Auch wurde derselbe bald nachher von einer Synode zu Avignon (1457) adoptirt. Die Sorbonne bestimmte im Jahre 1469, daß hinfort niemand in das Collegium ihrer Doctoren aufgenommen werden solle ohne das eidliche Versprechen, die Lehre von der immaculata conceptio nach Kräften muthig vertheidigen zu wollen. Aehnliche Statuten hatten die Universitäten zu Mainz, Köln, Salamanca, Toledo u. a.

Gemäß den obigen Erklärungen des kirchlichen Lehramtes steht die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä nicht im Widerspruch mit den beiden vom Apostel Paulus ausdrücklich verkündigten Wahrheiten, daß in Adam zugleich alle seine Nachkommen der Sünde verfallen waren (Röm. 5, 12), und daß darum auch alle Menschen ohne Ausnahme der Erlösung in Christo bedürftig seien. Diesen beiden Sätzen würde nur die Lehre widersprechen, daß irgend ein Nachkomme Adams unabhängig von dem Erlöserverdienste Christi von der Erbsünde frei geblieben sei. Nun lautet aber das kirchliche Dogma gerade dahin, daß auch Maria der Gnade der Erlösung bedurfte, um vor der Makel der Erbsünde behütet zu werden. Dieser letztere Ausdruck besagt, daß auch Maria, vermöge ihrer Abstammung von Adam, der Erbsünde hätte verfallen müssen, daß aber eine besondere Gnade Gottes das wirkliche Eintreten der Erbsünde verhinderte; und diese Gnade entstammte, wie die Kirche weiter erklärt, den Verdiensten Christi. Das persönliche Gnadenprivilegium Mariä bezüglich der Erbsünde und der Erlösung in Christo bestand also darin, daß ihr in einer ganz einzigen Weise, so wie es für die Mutter Gottes und des Erlösers sich geziemte, die Erlösungsgnade zugewandt wurde. Sie wurde durch dieselbe bewahrt vor der Erbsünde, von der die übrigen Menschen, nachdem sie ihr thatsächlich verfallen waren, durch die gleiche Gnade befreit werden. Auch Maria gehörte also, ihrer Natur nach betrachtet, zu dem Geschlechte (omnes), das in Adam sündigte, und auch sie war darum in Wahrheit der Erlösung in Christo bedürftig.

Einzelne Theologen faßten den Sinn des Dogmas in etwas anderer Weise auf. Sie lehrten, Maria habe auch nicht einmal ideell in Adam mitgesündigt; sie sei

der Gefahr der Ansteckung durch die Erbsünde im Augenblick ihrer Empfängniß nicht ausgesetzt gewesen; vielmehr habe Gott sie *ausgenommen bei seinem ewigen Rathschlusse*, kraft dessen die Sünde Adams auf alle seine Nachkommen überging; und auch diese Bestimmung des göttlichen Willens habe ihren Grund in dem (zukünftigen) Erlöserverdienste Christi besessen. So *Ambrosius Catharinus*, *de Lugo* und neuestens v. *Schäzler*. Vgl. v. *Schäzler*, Das Dogma von der Menschwerdung des Sohnes Gottes S. 332. Es darf mindestens als fraglich bezeichnet werden, ob diese Auffassung mit den vom kirchlichen Lehramte gebrauchten Ausdrücken, *Maria sei im Augenblicke ihrer Empfängniß* vor der Makel der Erbsünde *behütet* worden, vereinbar sei.

b) Die *Heilige Schrift* spricht das vorliegende Dogma nirgendwo deutlich aus. Die in ihr enthaltenen Spuren desselben können nur an der Hand der Tradition und der kirchlichen Lehre mit Sicherheit erkannt werden. Hiernach ist das Dogma *implicite* (revelatio immediata, sed obscura et quasi implicita; siehe § 13, 1) in folgenden Stellen gelehrt:

1 Mos. 3, 15: Inimicitias ponam inter te (serpentem) et mulierem et semen tuum et semen illius: ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius. Gemäß der ältesten, schon vom hl. *Irenäus* (Adv. haer. III, 23, 7; IV, 40, 3; V, 21, 1) bezeugten Tradition ist hier unter dem Weibessamen der Erlöser und mithin unter dem Weibe, das der Schlange den Kopf zertritt, *Maria*, als Besiegerin Satans durch ihre Mitbetheiligung bei dem Werke der Erlösung, zu verstehen. Zwischen ihr und Satan besteht (ebenso wie zwischen Christus und dem Schlangensamen, d. i. der Sünde) absolute Feindschaft; er hat keine Gewalt über sie. Das träfe nicht zu, wenn Maria durch die Erbsünde jemals sein Eigenthum gewesen wäre.

Luc. 1, 28: Et ingressus Angelus ad eam dixit: Ave, *gratia plena!* Dominus tecum! Benedicta tu in mulieribus. Dieser Gruß bezeichnet Maria als von Gott Begnadigte (κεχαριτωμένη) *im emphatischen Sinne*, wie auch die Uebersetzung der Vulgata und die einstimmige Erklärung der heiligen Väter dies andeutet. Maria besitzt in jenem Augenblicke schon, bevor sie die Gottesmutter wurde, die Gnade Gottes in einem vollern Maße und in einem höhern Sinne, als alle übrigen Töchter Adams sie jemals besaßen oder besitzen werden. In einer ganz einzigartigen Weise ist „der Herr mit ihr" und ist sie von Gott gesegnet unter den (allen) Weibern (*Pius IX.* l. c.: Cum vero ipsi Patres Ecclesiaeque scriptores animo menteque reputarent, beatissimam Virginem ab Angelo Gabriele sublimissimam Dei Matris dignitatem ei nuntiante, ipsius Dei nomine et iussu gratia plenam fuisse nuncupatam, docuerunt hac singulari solemnique salutatione numquam alias audita ostendi, Deiparam fuisse omnium divinarum gratiarum sedem, omnibusque divini Spiritus charismatibus exornatam, immo eorundem charismatum infinitum prope thesaurum, abyssumque inexhaustam, adeo ut numquam maledicto obnoxia, et una cum Filio perpetuae benedictionis particeps ab Elisabeth divino acta Spiritu audire meruerit: *Benedicta tu inter mulieres, et benedictus fructus ventris tui*). *Grimm*, Leben Jesu I, 127: „Eben weil die Jungfrau bestimmt ist, Mutter Gottes zu werden, steht sie nothwendig mit ihrem ganzen Sein, mit ihrem ersten Schritt ins Leben unter dem Schilde, unter der Weihe dieses Berufes ... In dem Augenblick, da der Heilige Geist sie aussucht und erkürt für das Geheimniß seiner Ueberschattung, gibt er mit der Auserwählung selbst auch die Gnade, welche die Erkorene solcher Auszeichnung würdig macht. Die Jungfrau ist ‚begnadet', wunderbar begnadet, wie vor ihr und nach ihr niemand mehr." Ebd. S. 128:

„Maria ohne dieses Privilegium — der unbefleckten Empfängniß —, sollte sie auch noch im Schoße der Mutter geheiligt worden sein, bringt auf den Gedanken, als ob der Herr sich seiner Mutter nicht alsogleich erinnert, als ob sein Sehnen nach der Mutter, nach der Menschwerdung auch nur einen Augenblick geschlummert hätte." Vgl. Aloys Schäfer, Die Gottesmutter in der Heiligen Schrift (Münster 1887) S. 105. 122.

Auch mehrere Stellen des Hohenliedes haben die heiligen Väter auf die vollkommene, ausnahmsweise Sündenreinheit Mariä bezogen. So z. B. 2, 2: Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias. 4, 7: Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te. 6, 9: Quae est ista, quae progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata? u. s. f. Ebenso werden mehrere Aussprüche in den Proverbien und im Buche Ecclesiasticus im übertragenen (mystischen) Sinne von den heiligen Vätern und in den liturgischen Gebeten der Kirche auf das in Rede stehende Geheimniß angewandt. Vgl. Spr. 8, 22 ff. Eccli. 24, 5. 14. 24 ff. Siehe oben S. 205. Al. Schäfer a. a. O. S. 130.

c) In der Tradition findet sich das Dogma gleichfalls zunächst nur implicite ausgesprochen. So in dem von Anfang an den heiligen Vätern geläufigen Vergleiche zwischen Eva als Urheberin des menschlichen Verderbens und Maria als Miturheberin des menschlichen Heiles. Dabei wird betont, daß Eva noch eine unversehrte Jungfrau war und im Vollbesitze der Gnade Gottes sich befand, als sie durch ihren Ungehorsam jenen verderblichen Einfluß in Bezug auf das ganze Menschengeschlecht ausübte. Wenn also hiernach Maria das vollkommene Gegenbild der ersten Eva sein soll, so durfte sie nicht weniger begnadigt sein wie diese, welche die Gnade Gottes vom ersten Augenblick ihres Daseins an besaß.

Iust. M., Dial. c. Tryph. 100. *Iren.*, Adv. haer. III, 22, 4 (§ 88, 2 b); V, 19, 1: Manifeste itaque in sua propria venientem Dominum, . . . facientem et seductionem illam solutam, qua seducta est male illa, quae iam viro destinata erat virgo Eva, per veritatem evangelizata est bene ab Angelo iam sub viro virgo Maria. Quemadmodum enim illa per Angeli sermonem seducta est, ut effugeret Deum, praevaricata verbum eius; ita et haec per angelicum sermonem evangelizata est, ut portaret Deum, obediens eius verbo. Et si ea inobedierat Deo, sed haec suasa est obedire Deo, uti virginis Evae virgo Maria fieret advocata. Et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, salvatur per virginem: aequa lance disposita, virginalis inobedientia, per virginalem obedientiam. *Tert.*, De carne Chr. 17: Deus imaginem et similitudinem suam a diabolo captam aemula operatione recuperavit. In virginem enim adhuc Evam irrepserat verbum aedificatorium mortis. In virginem aeque introducendum erat Dei verbum exstructorium vitae, ut quod per eiusmodi sexum abierat in perditionem, per eundem sexum redigeretur in salutem. Crediderat Eva serpenti, credidit Maria Gabrieli; quod illa credendo deliquit, haec credendo delevit.

Diesen Gedanken führten auch die Väter der folgenden Jahrhunderte öfters aus. Vgl. z. B. *Cyr. Hier.*, Cat. 12, 15. *Epiph.*, Haer. 78, 18. *Hier.*, Ep. 22, 21. *Aug.*, De agone chr. 22, 24: Huc accedit magnum sacramentum, ut quoniam per feminam nobis mors acciderat, vita nobis per feminam nasceretur: ut de utraque natura, id est feminina et masculina, victus diabolus cruciaretur, quoniam de ambarum subversione laetabatur; cui parum fuerat ad poenam, si ambae naturae in nobis liberarentur, nisi etiam per ambas liberaremur. Cat. Rom. P. I, c. 4, q. 9.

Gleicherweise ist das Dogma implicite ausgesprochen in den zahllosen begeisterten Lobsprüchen, in welchen die heiligen Väter Maria preisen als die reinste, heiligste und durchaus makellose Jungfrau, welche die Fülle aller Gnaden besaß, als das jungfräuliche Paradies, in welches die Schlange keinen Eingang gefunden, u. dgl.; wenn sie sagen, alles an ihr sei außerordentlich und wunderbar, oder wenn sie Maria vorgebildet finden in der Arche Noes, welche allein unversehrt über der verheerenden Fluth (der allgemeinen Sündhaftigkeit) dahinschwebte; in dem von Moses geschauten Dornbusche, der, obwohl von Feuerflammen umgeben, doch nicht von denselben verzehrt wurde, u. s. f. Vgl. die weitere Ausführung dieser Beweise in der Definitionsbulle Pius' IX. und in den unten genannten Werken von Passaglia, Malou u. a. Vgl. v. Lehner a. a. O. S. 155. Scheeben a. a. O. III, 541.

Ein indirectes Zeugniß für den Glauben der Kirche ist das Fest der Empfängniß Mariä (auch wohl Conceptio s. *Annae* genannt), welches nachweislich im Oriente seit dem siebenten, vielleicht schon seit dem fünften Jahrhundert, im Abendlande seit dem elften Jahrhundert in einzelnen Kirchen gefeiert wurde. Auch finden sich bei den griechischen und lateinischen Vätern seit dem vierten Jahrhundert ausdrückliche Zeugnisse für den Glauben, daß Maria schlechthin von aller Sünde frei geblieben sei. Daran schließt sich bei vielen mittelalterlichen Theologen die specielle und directe Vertheidigung der unbefleckten Empfängniß.

Mit besonderem Eifer stritten für dieselbe (als die wahrscheinlichere Meinung) Scotus und seine Schule. Das hauptsächlichste speculativ-theologische Argument hatte schon der hl. Augustinus (siehe unten) angedeutet. Scotus zeigt im Anschluß daran, wie es für Gott geziemend gewesen sei, der Mutter Gottes und des Erlösers dieses Gnadenprivilegium zu verleihen, und wie in dieser Besiegung der Sünde in Maria das Erlösungswerk selbst seine denkbar höchste Vollendung gefunden habe (III. Sent. d. 3).

Aug., De nat. et gr. 36, 42: Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua *propter honorem Domini* nullam prorsus cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem: unde enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, *quae concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum?* Hac ergo Virgine excepta, si omnes illos Sanctos et Sanctas, cum hic viverent, congregare possemus et interrogare, utrum essent sine peccato, quid fuisse responsuros putamus, utrum hoc quod iste (Pel.) dicit, an quod Ioannes Apostolus? Vgl. auch Op. imp. c. Iul. IV, 122: Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi, sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi. *Anselm. Cant.*, De conceptu virg. 18: Nempe decens erat, ut ea puritate, qua maior sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret, cui Deus Pater unicum Filium suum, quem de corde suo aequalem sibi genitum, tamquam seipsum diligebat, ita dare disponebat, ut naturaliter esset unus idemque communis Dei Patris et Virginis Filius; et quam ipse Filius substantialiter facere sibi matrem eligebat; et de qua Spiritus Sanctus volebat et operaturus erat, ut conciperetur et nasceretur ille, de quo ipse procedebat (die unbefleckte Empfängniß Mariä will Anselm freilich mit diesem Satze nicht begründen; vgl. Cur Deus homo II, 16, 17). Vgl. *Pius IX.* l. c.

Es ist eine seit Jahrhunderten oft verhandelte Streitfrage, ob der hl. Thomas von Aquin gelehrt habe, Maria sei vor der Makel der Erbsünde gänzlich behütet oder von derselben nur nachträglich (im Mutterschoße) gereinigt worden. Für erstere Auffassung werden ein paar wenigstens dem Anscheine nach ganz bestimmt lautende Zeugnisse aus seinen Werken angeführt. So namentlich I. Sent. d. 44, q. 1, a. 3:

Puritas intenditur per recessum a contrario, et ideo potest aliquid creatum inveniri, quo nihil purius esse potest in rebus creatis, si nulla contagione peccati inquinatum sit; et talis fuit puritas B. Virginis, quae peccato originali et actuali immunis fuit. Fuit tamen sub Deo, in quantum erat in ea potentia ad peccandum (die Vertreter der gegentheiligen Auffassung beziehen diese Stelle auf die vollkommene Sündenreinheit, welche Maria seit ihrer Geburt besaß und bewahrte). Vgl. dagegen III. Sent. d. 3, q. 1, a. 1 ad 1: B. Virgo in peccato originali fuit concepta. Ibid. ad 2: Sanctificatio B. Virginis non potuit esse decenter ante infusionem animae, quia gratiae capax nondum erat; sed nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur, ne culpam originalem incurreret. Christus enim hoc singulariter in humano genere habet, ut redemptione non egeat, quia caput nostrum est; sed omnibus convenit redimi per ipsum. Hoc autem esse non posset, si alia anima inveniretur, quae numquam originali macula fuisset infecta, et ideo nec B. Virgini nec alicui praeter Christum hoc concessum est. S. th. 3, q. 14, a. 3 ad 1; q. 27, a. 1: Rationabiliter enim creditur, quod illa, quae genuit *Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis,* prae omnibus aliis maiora privilegia gratiae accepit. Unde, ut legitur Luc. 1, 28, *Angelus ei dixit: Ave, gratia plena.* Invenimus autem quibusdam aliis hoc privilegium esse concessum, ut in utero sanctificarentur; sicut Ieremiae, cui dictum est Ier. 1, 5: *Antequam exires de vulva, sanctificavi te;* et sicut Ioanni Baptistae, de quo dictum est Luc. 1, 15: *Spiritu Sancto replebitur adhuc ex utero matris suae.* Unde rationabiliter creditur, quod B. Virgo sanctificata fuerit, antequam ex utero nasceretur. Ibid. a. 2 ad 3: Licet Romana Ecclesia conceptionem B. Virginis non celebret, tolerat tamen consuetudinem aliquarum Ecclesiarum illud festum celebrantium. Unde talis celebritas non est totaliter reprobanda. Nec tamen per hoc quod festum conceptionis celebratur, datur intelligi, quod in sua conceptione fuerit sancta; sed quia quo tempore sanctificata fuerit ignoratur, celebratur festum sanctificationis eius potius quam conceptionis in die conceptionis eius. Ibid. ad 2: Si numquam anima Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quod est universalis omnium Salvator. Es ist klar, daß nach der von der Kirche später gegebenen nähern Erklärung des Dogmas dieses sein Hauptargument den hl. Thomas ganz gewiß nicht abgehalten haben würde, die immaculata conceptio anzunehmen, da es ja nach jener Erklärung gegenstandslos geworden ist.

Näheres über diese Controverse sowie die betreffende Literatur siehe bei Morgott, Die Mariologie des hl. Thomas von Aquin S. 67. Vgl. W. Többe, Die Stellung des hl. Thomas v. Aquin zu der unbefleckten Empfängniß der Gottesmutter. Münster 1892. Ueber den Grund und die Bedeutung des im 12. und 13. Jahrhundert gegen die Lehre der unbefleckten Empfängniß Mariä erhobenen Widerspruchs vgl. Scheeben a. a. O. S. 548 ff. Ueber das Dogma im allgemeinen vgl. *Passaglia,* De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu (Romae 1854) p. 85. *Ballerini,* Sylloge monumentor. ad myster. conc. immacul. Virginis Deiparae illustrand. (Romae 1855) p. 56. *Malou,* L'Immaculée Conception etc. Brux. 1857. Ebd. II, 335 die neuere Literatur. Gegen die oft wiederholte Behauptung, daß die frühern Schulen der Dominikaner durchweg gegen das Dogma gewesen seien, vgl. *Rouard de Card,* L'ordre des frères-prêcheurs et l'Immaculée Conc. etc. Brux. et Par. 1864. K. Werner, Der hl. Thomas v. Aquino III, 437.

2. Wie von der Erbsünde, so blieb Maria nicht minder, kraft der ihr verliehenen höchsten Gnadenfülle, frei von jeder auch der geringsten persönlichen Sünde. Durch Gottes Gnade war mithin auch die unordentliche Begierlichkeit in ähnlicher Weise in ihr ausgelöscht, wie dies in den Stammeltern vor der Sünde der Fall war (§ 85, 2). Dem Tode aber und den übrigen Leiden und Gebrechen der menschlichen Natur war sie ebensowohl wie ihr göttlicher Sohn unterworfen. Alles dies trug jedoch bei ihr nicht den Charakter von Sündenstrafen an sich, sondern nur von Mitteln zur Bewährung ihrer Tugenden und zur Erlangung höherer Verdienste.

Trid. Sess. 6, can. 23: Si quis hominem semel iustificatum dixerit ... posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia, a. s. Prop. *Baii* damn. n. 73 (siehe oben n. 1).

Die Zeugnisse der Heiligen Schrift und der Tradition siehe oben n. 1. Vgl. *Petav.* l. c. XIV, 1. *Ripalda* l. c. sect. 79. v. Lehner a. a. O. S. 155. 161. Die Lehre des hl. Anselmus und des hl. Thomas über die Sündelosigkeit Mariä ist nur eine treue Wiedergabe des beständigen kirchlichen Glaubens.

Anselm., De conceptu virgin. 18 (oben n. 1). *S. Thom.* 3, q. 27, a. 4: Illos, quos Deus ad aliquid eligit, ita praeparat et disponit, ut ad id, ad quod eliguntur, inveniantur idonei. ... Beata autem Virgo fuit electa divinitus, ut esset mater Dei. Et ideo non est dubitandum, quin Deus per suam gratiam eam ad hoc idoneam reddidit, secundum quod Angelus ad eam dicit Luc. 1, 30: *Invenisti gratiam apud Deum.* ... Non autem fuisset idonea mater Dei, si peccasset aliquando, tum quia honor parentum redundat in prolem, secundum illud Prov. 26, 6: *Gloria filiorum parentes eorum*, unde et per oppositum ignominia matris ad filium redundasset; tum etiam quia singularem affinitatem habuit ad Christum, quia ab ea carnem accepit. ... Tum etiam quia singulari modo Dei Filius, qui est Dei sapientia, in ipsa habitavit, non solum in anima, sed etiam in utero. ... Et ideo simpliciter fatendum est, quod B. Virgo nullum actuale peccatum commisit, nec mortale, nec veniale; ut sic in ea impleatur quod dicitur Cant. 4, 7: Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te. Ibid. a. 5 (siehe oben); III. Sent. d. 3, q. 1, a. 2 ad 5: Necessitas peccandi saltem venialiter provenit in nobis ex inclinatione fomitis, quae in B. Virgine non fuit, fomite ligato. S. theol. 3, q. 27, a. 3: Videtur melius dicendum, quod per sanctificationem in utero non fuerit sublatus B. Virgini fomes secundum essentiam, sed remanserit ligatus ... per abundantiam gratiae, quam in sanctificatione recepit, et etiam perfectius per divinam providentiam, sensualitatem eius ab omni inordinato motu prohibentem. Postmodum vero in ipsa conceptione carnis Christi, in qua primo debuit refulgere peccati immunitas, credendum est, quod ex prole redundaverit in matrem, totaliter fomite subtracto. (Ueber den Sinn dieser Unterscheidung siehe die ebenda vorausgehende Erörterung sowie a. 4 ad 1; Comp. theol. c. 224.) Ibid. ad 1: Mors et huiusmodi poenalitates de se non inclinant ad peccatum; unde etiam Christus, licet assumpserit huiusmodi poenalitates, fomitem tamen non assumpsit; unde etiam in B. Virgine, ut filio conformaretur, de cuius plenitudine gratiam accipiebat, primo quidem ligatus fuit fomes et postea sublatus; non autem liberata fuit a morte et aliis huiusmodi poenalitatibus. Ibid. ad 2: Infirmitas carnis ad fomitem pertinens est quidem in sanctis viris perfectae virtutis

occasio, non tamen causa, sine qua perfectio haberi non possit. Sufficit autem in B. Virgine *perfectam virtutem* ex abundantia gratiae; nec oportet in ea ponere omnem occasionem perfectionis. Vgl. Scheeben a. a. O. III, 562 ff.

3. Mit der Würde Mariä als der Gottesmutter steht in innigem Zusammenhang der ihr theils durch außerordentliche Gnaden Gottes theils durch ihre eigene freie Wahl eigenthümliche Vorzug einer allzeit unversehrten Jungfräulichkeit (perpetua virginitas). Gleichwie Maria bis zu dem Augenblicke der Empfängniß ihres göttlichen Sohnes ihre Jungfräulichkeit bewahrt hatte, so wurde sie auch durch dessen Empfängniß und Geburt derselben nicht beraubt; geschweige denn, daß sie jemals nachher an ein thatsächliches Preisgeben dieses Vorzuges gedacht oder darin eingewilligt hätte (Maria virgo ante partum, in partu, post partum).

In der genannten dreifachen Beziehung wurde die Jungfräulichkeit Mariä im Verlaufe der Zeiten von häretischer Seite bestritten. Die Kirche fand dadurch Veranlassung, dieselbe um so nachdrücklicher zu behaupten und um so mehr zu preisen. Das *ante* partum und das *in partu* bestritten Cerinth, die Ebioniten und andere judaistische Secten, Celsus u. a., sowie die modernen Rationalisten; das *post partum* wurde gleichfalls schon in den ersten Jahrhunderten geleugnet (vgl. die Andeutung bei *Orig.*, Hom. in Luc. 7); so auch von einem Theile der Apollinaristen, von Helvidius, Jovinian, Bonosus, Eunomius, den sogen. Antidikomarianiten (*Epiph.*, Haer. 77. 78. *Aug.*, Haer. 56), und seit dem 16. Jahrhundert häufig von protestantischen Exegeten. Vgl. *Petav.* l. c. XIV, 3 sqq. Reithmayr, Comm. zum Brief an die Galater S. 97 ff.

a) Daß Maria als Jungfrau vom Heiligen Geiste empfangen und ihren göttlichen Sohn geboren habe, ist ein in den Glaubensbekenntnissen der Kirche von Anfang an ausdrücklich hervorgehobenes Dogma. Vgl. § 99, 3. *Leo M.*, Ep. dogm. 28, 4: Nova autem nativitate generatus: quia inviolata virginitas concupiscentiam nescivit, carnis materiam ministravit. . . . Nec in Domino Iesu Christo, ex utero virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis. Fast wörtlich wiederholt vom Conc. Tolet. XI (a. 675). Alle drei Momente wurden definirt Conc. Later. (a. 649) can. 3: Si quis secundum s. Patres non confitetur proprie et secundum veritatem Dei genitricem sanctam semperque Virginem immaculatam Mariam utpote ipsum Deum Verbum specialiter et veraciter, qui a Deo Patre ante omnia saecula natus est, in ultimis saeculorum absque semine concepisse ex Spiritu Sancto et incorruptibiliter eam genuisse, indissolubili permanente et post partum eiusdem virginitate, condemnatus sit. Den Socinianern gegenüber warnt Papst Paul IV. (Const. *Cum quorundam* a. 1555, von neuem bestätigt durch Clemens VIII. 1603) vor der häretischen Verirrung derjenigen, welche lehren: Beatiss. Virginem Mariam non esse veram Dei matrem nec perstitisse semper in virginitatis integritate, ante partum scilicet, in partu et perpetuo post partum.

Ebenso bestimmt lauten von Anfang an die Zeugnisse der Tradition. *Ign. M.*, Eph. 19: „Und verborgen war dem Fürsten dieser Welt die Jungfrauschaft Marias und die Geburt des Herrn aus ihr. . . . (Wörtlich citirt bei *Orig.*, Hom. in Luc. 6. Eine Hinweisung auf diese Stelle siehe *Hier.*, In Matth. 1, 18.) *Iustin.*, Apol. I, c. 22; Dial. c. Tryph. 100. *Iren.*, Adv. haer. III, 22, 4. *Tert.*, De carne

Chr. 17. Diese und andere Zeugnisse siehe § 88, 2 b; 104, 1 c. Bezüglich des Schriftbeweises vgl. Al. Schäfer a. a. O. S. 19. 76.

Den ersten Theil des Glaubenssatzes (*ante* partum) begründen die heiligen Väter aus der Heiligen Schrift sowie durch Congruenzbeweise, die sie namentlich aus der Gottheit Christi ableiten.

Vgl. besonders Is. 7, 14. Matth. 1, 18 (antequam convenirent); V. 25 non cognoscebat eam, donec peperit filium suum unigenitum). Luc. 1, 34 (S. 462). Ueber Is. 7, 14 vgl. Reinke, Die Weissagung von der Jungfrau und vom Immanuel. Münster 1848. Der messianische Charakter der Stelle Is. 7, 14 ist, wie durch den Zusammenhang und den Glauben der Synagoge, so insbesondere durch Matth. 1, 22. 23 außer Zweifel gestellt. Gegen die Judaisten u. a. haben schon Justin (Dial. c. Tryph. 67. 84), Irenäus (Adv. haer. III, 21), Tertullian (Adv. Marc. III, 12. 13), Origenes (C. Cels. I, 34. 35) bewiesen, daß bei Isaias (a. a. O.) in der That die Geburt des Emmanuel aus einer Jungfrau (παρθένος), nicht aus einem jungen Weibe (νεᾶνις, wie jene übersetzten) geweissagt sei (*Iren.* l. c. n. 6: In eo autem quod dixit: *Ipse Dominus dabit signum,* id quod erat inopinatum generationis eius significavit, quod nec factum esset aliter, nisi Deus . . . ipse dedisset signum in domo David. Quid enim magnum aut quod signum fieret in eo, quod adulescentula concipiens ex viro peperisset, quod evenit omnibus, quae pariunt mulieribus? Sed quoniam inopinata salus hominibus inciperet fieri, Deo adiuvante, inopinatus et partus virginis fiebat, Deo dante signum hoc, sed non homine operante illud. Vgl. III, 20; IV, 23, 1. *Tert.* l. c. c. 13: Denique et Iudaei si quando ad nos deiiciendos mentiri audent, quasi non virginem, sed iuvenculam concepturam et pariturum scriptura contineat, hinc revincuntur, quod nihil signi videri posset res quotidiana, iuvenculae scilicet praegnatus et partus). Vgl. *Hier.,* C. Iovin. I, 33; Adv. Helv. 4.

Die jungfräuliche Geburt des Herrn erklärt auch Origenes (In Ioan. t. XXXII, 9) für einen nothwendigen Glaubensartikel. Die in der Heiligen Schrift gebräuchliche Bezeichnung „Weib" soll nur das Geschlecht oder Alter Mariä bezeichnen (Hom. in Lev. VIII, 2). Dasselbe lehrt *Tert.,* De virg. vel. 6. Es geziemte sich, so lehren die heiligen Väter, daß die Geburt des Gottessohnes in einer ganz einzigen, wunderbaren Weise geschähe; daß der Erneuerer des Geschlechtes auf eine ganz neue Weise in das Geschlecht der Menschen einträte; daß, wie Eva als Jungfrau mitgewirkt zum Falle der Menschheit, so auch eine Jungfrau mitwirkte zum Heile derselben (Justin, Irenäus, Tertullian, Augustinus u. a.; siehe oben § 90, 3. v. Lehner a. a. O. S. 15. 22. Liell a. a. O. S. 33. 47. 91). Dieselben Beweisgründe hat auch die spätere kirchliche Wissenschaft entwickelt. Vgl. *S. Thom.* 3, q. 28, a. 1.

b) Auch die beiden andern Bestandtheile des Dogmas werden von den heiligen Vätern auf das bestimmteste als kirchlicher Glaube bezeugt und durch Congruenzbeweise ähnlicher Art begründet.

Ruf., Comm. in Symb. Ap. 9: Huic enim quem dudum de Patre natum ineffabiliter didicisti, nunc a Spiritu Sancto templum fabricatum inter secreta uteri virginalis intellige: et sicut in sanctificatione Sancti Spiritus nulla sentienda est fragilitas, ita et in partu Virginis nulla intelligenda est corruptio. Novus enim huic saeculo datus est hic partus nec immerito. Qui enim in coelis unicus Filius est, consequenter et in terra unicus est et unice nascitur. Nota sunt omnibus et in Evangeliis decantata de hoc scripta prophetarum,

quae dicunt, quod *Virgo concipiet et pariet filium* (Is. 7, 14). Sed et partus ipsius mirabilem modum Ezechiel Propheta ante formaverat, Mariam figuraliter portam Domini nominans, per quam scilicet Dominus ingressus est mundum (Ez. 44, 2).... Quid tam evidens de conservatione Virginis dici poterat? *Aug.*, De Symb. 3, 5: Virgo concepit, virgo peperit, et post partum virgo permansit. Enchir. 34: Quo si vel nascente corrumperetur eius (Virginis) integritas, non iam ille de virgine nasceretur; eumque falso, quod absit, natum de virgine Maria tota confiteretur Ecclesia; quae imitans eius matrem quotidie parit membra eius, et virgo est. C. Faust. XXIX, 4: Merito plane sic honestata, ut nobis Christum, quem cordibus integris credendo conciperemus, et confitendo quodammodo pareremus, etiam corporaliter servata integritate transfunderet. Nullo modo enim Christus matrem nascendo faceret deteriorem, ut cui munus foecunditatis attulerat, decus virginitatis auferret. Aehnlich *Fulg.*, De ver. praed. et gr. I, 2. *Leo M.*, Serm. 22 (al. 21. In nat. Dom. 2), 2: Nova autem nativitate genitus est, conceptus a virgine, natus ex virgine, sine paternae carnis concupiscentia, sine maternae integritatis iniuria: quia futurum hominum Salvatorem talis ortus decebat, qui et in se haberet humanae substantiae naturam et humanae carnis inquinamenta nesciret.... Humano usu et consuetudine caret, sed divina potestate subnixum est, quod virgo conceperit, quod virgo pepererit et virgo permanserit.... Si veritatem quaeris naturae, humanam cognosce materiam: si rationem scrutaris originis, virtutem confitere divinam. Serm. 21 (al. 20), 2: Merito igitur virgineae integritati nihil corruptionis intulit partus salutis: quia custodia fuit pudoris editio veritatis. Eingehend vertheidigt dieſen Satz gegen Ratramnus (De nativ. Christi) Paſchaſius Radbertus in der Schrift De partu Virginis (*Migne*, P. lat. CXX, 1564, col. CXXI, 81). Vgl. *S. Thom.* l. c. q. 28, a. 1—3.

Auf die göttliche Allmacht verweiſt auch der hl. Auguſtinus zur Erklärung jenes in der Geburt Chriſti eingeſchloſſenen Wunders (vielleicht auch auf die dem Leibe des Herrn kraft der visio beatifica auch damals ſchon zukommende Verklärung; ſiehe oben S. 488). *Aug.*, Ep. 137 (al. 3) ad Volus. 2, 8: Ipsa virtus per inviolatae matris virginea membra infantis eduxit, quae postea per clausa ostia membra iuvenis introduxit. Hic si ratio quaeritur, non erit mirabile; si exemplum poscitur, non erit singulare. Demus Deum aliquid posse, quod nos fateamur investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis. Vgl. Cat. Rom. P. I, c. 4, q. 8. *S. Thom.* l. c. q. 83, a. 2 ad 1 (unten § 168, 5); q. 81, a. 3.

Mit Berufung auf Luc. 1, 34 (Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco) haben ſchon einige Väter gelehrt, Maria habe durch ein Gelübde vor Gott zu ſteter Jungfräulichkeit ſich verpflichtet.

Aug., De s. virginit. 4: Ipsa quoque virginitas eius ideo gratior et acceptior, qui non eam conceptus Christus viro violaturo quam conservaret, ipse praeripuit, sed prius quam conciperetur iam Deo dicatam, de qua nasceretur, elegit. Hoc indicant verba, quae sibi foetum annuntianti Angelo Maria reddidit. *Quomodo*, inquit, *fiet istud, quoniam virum non cognosco?* Quod profecto non diceret, nisi Deo virginem se ante vovisset. Sed quia hoc Israëlitarum mores adhuc recusabant, desponsata est viro iusto, non violenter ablaturo, sed potius contra violentos custodituro, quod illa iam voverat. *Bern.*, Super *Missus est* hom. 4, 3: Non dubitat de facto, sed modum requirit et ordinem. Nec enim quaerit, an fiet istud, sed quomodo. Quasi dicat: Cum

sciat Dominus meus, testis conscientiae meae, votum esse ancillae suae non cognoscere virum, qua lege, quo ordine placebit ei, ut fiat istud? Desgleichen *S. Thom.* 3, q. 28, a. 4: Perfectionis opera magis sunt laudabilia, si ex voto celebrentur. Virginitas autem in matre Dei praecipue debuit pollere. . . . Et ideo conveniens fuit, ut virginitas eius ex voto esset Deo consecrata.

Die Frage, welchen providentiellen Zweck die Vermählung Mariä mit dem hl. Joseph — nachdem sie schon jenes Gelübde abgelegt und zur Gottesmutter bestimmt war — gehabt habe, wurde ebenfalls von den heiligen Vätern vielfach erörtert (*Aug.*, De s. virg. l. c. *Hier.*, In Matth. 1, 18 u. a. Vgl. *Petav.* l. c. XIV, 4). Ihre Gedanken wiederholt *S. Thom.* 3, q. 29, a. 1: Conveniens fuit Christum de desponsata virgine nasci, tum propter ipsum, tum propter matrem, tum etiam propter nos. *Propter ipsum quidem Christum* quadruplici ratione. Primo quidem, ne ab infidelibus tamquam illegitime natus abiiceretur . . . Secundo, ut consueto modo eius genealogia per virum describeretur . . . Tertio, ad tutelam pueri nati, ne diabolus contra eum vehementius nocumenta procuraret . . . Quarto, ut a Ioseph nutriretur: unde et pater eius dictus est quasi nutritius. Fuit etiam conveniens *ex parte Virginis.* Primo quidem, quia per hoc redditur immunis a poena, *ne scilicet lapidaretur a Iudaeis tamquam adultera,* ut Hieronymus dicit (In Matth. 1, 18). Secundo, ut per hoc ab infamia liberaretur . . . Tertio, ut ei a Ioseph ministerium exhiberetur . . . *Ex parte etiam nostra* hoc fuit conveniens. Primo quidem, quia testimonio Ioseph comprobatum est, Christum ex virgine natum . . . Secundo, quia ipsa verba Virginis matris magis credibilia redduntur suam virginitatem asserentis . . . Tertio, ut tolleretur excusatio virginibus, quae propter suam incautelam non vitant infamiam . . . Quarto, quia per hoc significatur universa Ecclesia; quae *cum virgo sit, desponsata tamen est uni viro Christo,* ut Augustinus dicit (De s. virgin. 12). Potest etiam et quinta ratio esse, quod mater Domini fuit desponsata et virgo, quia in persona ipsius et virginitas et matrimonium honoratur contra haereticos alteri horum detrahentes. Ibid. ad 1: B. Virgo mater Dei ex familiari instinctu Spiritus Sancti credenda est desponsari voluisse, confidens de divino auxilio, quod numquam ad carnalem copulam perveniret; hoc tamen divino commisit arbitrio, unde in nullo detrimentum passa est virginitas. Vgl. Grimm, Das Leben Jesu I, 217.

Da das Wesen der Ehe durch die freiwillige Enthaltsamkeit der Vermählten nicht aufgehoben wird, so konnte Maria immerhin die Gemahlin (coniux) des hl. Joseph und dieser der Gemahl (vir) Mariä genannt werden (Matth. 1, 20: Noli timere accipere Mariam coniugem tuam. Vgl. V. 16). *Aug.*, De nupt. et concup. I, 11, 12: Quibus vero placuerit ex consensu ab usu carnalis concupiscentiae in perpetuum continere, absit, ut inter illos vinculum coniugale rumpatur; immo firmius erit, quo magis ea pacta secum inierint, quae carius concordiusque servanda sunt, non voluptariis nexibus corporum, sed voluntariis affectibus animorum. Neque enim fallaciter ab Angelo dictum est ad Ioseph, *Noli timere* . . . (Matth. 1, 20). Coniux vocatur ex prima fide desponsationis, quam concubitu nec cognoverat nec fuerat cogniturus; nec perierat nec mendax manserat coniugis appellatio, ubi nec fuerat nec futura erat carnis ulla commixtio. Erat quippe illa virgo, ideo et sanctius et mirabilius iucunda suo viro, quia etiam fecunda sine viro, prole dispar, fide compar. Propter quod fidele coniugium parentes Christi vocari ambo meruerunt, et non solum illa mater, verum etiam ille pater eius, sicut coniux matris eius,

utrumque mente, non carne (*S. Thom.* l. c. a. 2). Vgl. Grimm a. a. O. I, 128: „Nach israelitisch legaler Anschauung ist zwischen Braut und wirklicher Frau, was deren rechtliche Stellung dem Bräutigam und dem Manne gegenüber betrifft, kein Unterschied. Sobald der Israelite mit einer Israelitin sich verlobt hat, kann dieses Verhältniß nur mehr aus gleichen Gründen und auf gleiche Weise, mittelst des Scheidebriefes, gelöst werden, wie die bereits vollzogene Ehe. Die Untreue der Braut gegen den Bräutigam ist so gut Ehebruch wie das gleiche Vergehen einer bereits Vermählten: die untreue Braut ist so gut wie die untreue Ehefrau sammt ihrem Verführer dem Tode verfallen. . . . Dieser Auffassung entsprechend erscheint dann der Bräutigam als ‚Mann' seiner Verlobten."

Der Matth. 1, 20 gebrauchte Ausdruck (accipere) bedeutet dasselbe wie das convenire V. 18 (Cum esset desponsata mater eius Maria Ioseph, antequam *convenirent*, inventa est in utero habens de Spiritu Sancto), nämlich die Heimholung der Braut aus dem elterlichen Hause oder den Beginn der häuslichen Gemeinschaft der Vermählten. Ohne allen Grund beriefen sich daher die Gegner der Virginität Mariä auf diese Stellen.

Das Gleiche ist zu sagen bezüglich Matth. 1, 25: Et non cognoscebat eam, *donec* peperit filium suum *primogenitum*. *S. Thom.* 3, q. 28, a. 3 ad 3: Hieronymus (Adv. Helv. 3) . . . dicit, quod *usque* vel *donec* in Scripturis dupliciter potest intelligi. Quandoque enim designat certum tempus, secundum illud Gal. 3, 19: *Propter transgressiones lex posita est, donec veniret semen cui promiserat.* Quandoque vero signat infinitum tempus, secundum illud Ps. 122, 2: *Oculi nostri ad Dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri;* ex quo non est intelligendum, quod post impetratam misericordiam oculi avertantur a Deo. (Bezüglich dieses Sprachgebrauches vgl. z. B. 1 Mos. 8, 7. 2 Kön. 6, 23.) Et secundum hunc modum loquendi significantur ea, de quibus posset dubitari, si scripta non fuissent; cetera vero nostrae intelligentiae derelinquuntur. Et secundum hoc evangelista dicit matrem Dei non esse cognitam a viro usque ad partum, ut multo magis intelligamus cognitam non fuisse post partum.

In Bezug auf das *primogenitus* (a. a. O.) bemerkt der hl. Hieronymus (Adv. haer. 9): Primogenitus est non tantum, post quem et alii, sed ante quem nullus. Vgl. *S. Thom.* l. c. ad 4.

Unter den „Brüdern" Jesu (Matth. 12, 46; 13, 55) sind nach der ältesten und begründetsten Auslegung (vgl. *Euseb.*, Hist. eccl. II, 25; III, 11; IV, 30. *Orig.*, In Ioan. I, 6; In Matth. X, 10) Schwesterkinder der allerseligsten Jungfrau (Söhne des Klopas oder Alphäus und Mariä, der [Stief-] Schwester der Mutter Jesu, von der Joh. 19, 25 die Rede ist) zu verstehen. *Hier.*, Adv. Helv. 13, 19; In Matth. 12, 46: Quidam fratres Domini de alia uxore Ioseph filios suspicantur. Nos autem fratres Domini non filios Ioseph, sed consobrinos Salvatoris, Mariae, materterae Domini, liberos intelligimus. (Nach dem Zeugniß des Hegesippus wäre Klopas ein Bruder des hl. Joseph gewesen. Vgl. *Euseb.* l. c. II, 23; III, 11, 32; IV, 32.) Vgl. in Bezug auf diese exegetischen Fragen *Estius*, Com. in Matth. l. c. Windischmann, Erklärung des Briefes an die Gal. S. 31. Reithmayr a. a. O. (S. 500). *Patrizi*, De Evangeliis l. 3, diss. 15. Grimm, Das Leben Jesu I, 113. 218; Die Einh. der vier Evang. S. 233. Schegg, Jakobus, der Bruder des Herrn, und sein Brief (München 1883) I, 31 ff.

Ueber die erhabene und gnadenreiche Würde des hl. Joseph als des jungfräulichen Gemahles der Gottesmutter vgl. *Pius IX.*, Decr. d. d. 8. Dec. 1870: Quemadmodum Deus Iosephum illum a Iacob Patriarcha progenitum prae-

positum constituerat universae terrae Aegypti, ut populo frumenta servaret, ita temporum plenitudine adventante, cum Filium suum Unigenitum mundi Salvatorem in terram missurus esset, alium selegit Iosephum, cuius ille primus typum gesserat, quemque fecit Dominum et Principem domus ac possessionis suae, principaliumque thesaurorum suorum custodem elegit. Siquidem desponsatam sibi habuit Immaculatam Virginem Mariam, ex qua de Spiritu Sancto natus est Dominus noster Iesus Christus, qui apud homines putari dignatus est filius Ioseph, illique subditus fuit. Et quem tot reges ac prophetae videre exoptaverant, iste Ioseph non tantum vidit, sed cum eo conversatus, eumque paterno affectu complexus deosculatusque est; nec non sollertissime enutrivit, quem populus fidelis uti panem de coelo sumeret ad vitam aeternam consequendam. Ob sublimem hanc dignitatem, quam Deus fidelissimo huic servo suo contulit, semper Beatissimum Iosephum post Deiparam Virginem eius sponsam Ecclesia summo honore ac laudibus prosecuta est, eiusdemque interventum in rebus anxiis imploravit. *Leo XIII.*, Encycl. *Quamquam pluries* (15. Aug. 1889).

Grimm, Das Leben Jesu I, 227: „Erschien uns die Mutter kraft ihrer natürlichen Beziehung zum Kinde als die Gebenedeite ihres Geschlechtes, auch dem Vater, welchem das Kind unterthan, die jungfräuliche Blüthe der Gottesmutter anvertraut ist, fließt eben daraus ein unversieglicher Born von Gnaden, die ihn beharrlich zu immer höherer Würde und Heiligkeit emportragen. Das Verdienst der Erniedrigung, indem der Sohn Gottes freiwillig Knechtesgestalt annimmt, ist in erster Linie und reichster Fülle naturgemäß der Mutter zu statten gekommen, die ihn empfängt und gebiert: das fortgesetzte Verdienst des Gehorsams, den er in freier Wahl einem sündigen Sterblichen leistet, wer stünde dem Segen dieses Gehorsams näher, wer natürlicher, unmittelbarer unter der Gnadenwirkung solchen Verdienstes als eben der, welchen er als Vater liebt, weil er ihn als solchen gewählt hat?"

4. Durch das Fest der Himmelfahrt Mariä (*Assumptio* B. Mariae Virginis), welches in Rom, wie urkundlich nachweisbar ist (Sacramentar. *Gelasian.*), schon im 5. Jahrhundert gefeiert wurde, gibt die Kirche dem frommen Glauben Ausdruck, daß die Gottesmutter alsbald nach ihrem Tode auch dem Leibe nach von Gott in den Himmel erhoben worden sei.

Seit dem 7. und 8. Jahrhundert haben einzelne griechische Väter (Andreas von Creta, Johannes von Damaskus u. a.) jenes Privilegium Mariä ausdrücklich gelehrt; im Abendlande bereits im 6. Jahrhundert Gregor von Tours (De mirac. 4), die dem hl. Ildefons von Toledo zugeschriebenen 7 Homilien De Assumpt. B. M. V., und dann viele mittelalterliche Theologen, welche dasselbe zugleich durch biblisch-theologische Beweise zu begründen suchten. Vgl. *Bened. XIV.*, Comment. de Dom. n. Iesu Chr. Matrisque eius festis II, 112 sqq. *S. Thom.* 3, q. 27, a. 1; q. 83, a. 5 ad 8; Op. 6 in fin. *Suar.*, In III. P. q. 37, a. 4; Disp. 21, sect. 2. *Baron.*, Annal. eccl. ad a. 48 n. 10 sqq.; Annot. ad Martyrol. Rom. 15. Aug. *Nat. Alex.*, Hist. eccl. saec. II, c. 4, a. 3. Näheres über die hier in Betracht kommenden historisch-kritischen Fragen siehe bei *Duchesne*, Origines du culte chrétien (Paris 1889) p. 123. Probst, Die ältesten röm. Sacramentarien und Ordines (Münster 1892) S. 143. In dem Glaubensbekenntniß, welches die (unirten) Armenier im Jahre 1342 dem Apostolischen Stuhle unterbreiteten, findet sich der Satz: Ecclesia Armenorum credit et tenet, quod sancti Dei Genitrix virtute Christi assumpta fuit in coelo cum corpore. Die deutlichen Hin-

weise auf das Geheimniß in den abendländischen Liturgien (seit dem 5. Jahrh.) siehe bei Scheeben a. a. O. S. 585. Auf einem zu Jerusalem 1672 abgehaltenen Concil sprach sich auch die (schismatische) griechische Kirche ganz bestimmt für den Glauben an jenes Privilegium Mariä aus.

Baron., Annot. l. c.: Dei Ecclesia propensior in eam partem videtur, ut una cum corpore assumpta sit in coelum. Nam in huius diei celebritate illas ss. Patrum homilias legendas tradit, quibus ea de Assumptione affirmantur. *Melch. Can.*, Loci theol. XII, 10: ... (Beatam Virginem non esse in coelos cum corpore assumptam; quod) licet fidei minime adversum sit, sed quia communi Ecclesiae consensioni repugnat, petulanti temeritate diceretur. *Suar.* l. c.: Sententiam Assumptionis Virginis in corpore et anima in coelum non esse de fide; quia neque est ab Ecclesia definita, nec est testimonium Scripturae aut sufficiens Traditio, quae infallibilem faciat fidem; tamen summae temeritatis reus crederetur, qui tam piam religiosamque sententiam hodie impugnaret. Diese und ähnliche Urtheile führt Benedikt XIV. (a. a. O. n. 115) an und tritt ihnen bei. Auf dem Vaticanischen Concil wurde von einer großen Zahl von Bischöfen beantragt, die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel als Dogma zu definiren (*Martin*, Conc. Vat. docum. coll. [ed. 2. Paderb. 1873] p. 112), und zwar auf Grund derselben biblisch-theologischen Beweismomente, welche auch die unbefleckte Empfängniß Mariä als eine geoffenbarte Wahrheit erscheinen lassen, ihre Muttergotteswürde, ihre Theilnahme an der vollständigen Besiegung Satans durch den Erlöser (1 Mos. 3, 15) u. s. w. In der That kann auch die Himmelfahrt Mariä nur, wenn sie unter diesem Gesichtspunkte aufgefaßt wird (als integrirender Bestandtheil dessen, was die Offenbarung über die Würdigung und Begnadigung Mariä lehrt), den Charakter eines Glaubensobjectes (obiectum fidei divinae) besitzen bezw. durch eine nähere Erklärung der Kirche erlangen. Die bloße geschichtliche Ueberlieferung der Thatsache an sich (traditio humana, ecclesiastica) würde dazu nicht genügen, auch wenn dieselbe, was jedoch nicht der Fall ist, als eine bis zum apostolischen Zeitalter hinanreichende sicher nachweisbar wäre. Vgl. Scheeben a. a. O. S. 561. Die neueste Literatur über diese Frage siehe ebd. S. 570. Lit. Rundschau 1883, Sp. 673. Lit. Handw. 303, 5.

Als Beispiel der biblisch-theologischen Begründung, wie sie bei den oben genannten Vätern und den mittelalterlichen Theologen öfters sich findet, vgl. *Petr. Cell.*, Serm. 68, De assumpt. B. M. V. (*Migne*, P. lat. CCII, 850): Primo revertere (anknüpfend an Jer. 31, 21: Revertere, virgo Israël, revertere ad civitates tuas istas) a captivitate mundi, quia captivitati non debet subiici, per quam captivi a captivitate sunt absoluti sua; secundo revertere ab homine sine corruptibilitate carnis, quia, sicut immunis es a corruptione peccati, sic ad immortalitatem transire debes absorpta mortalitate per gratiam Dei. Tertio revertere ad libertatem gloriae filiorum Dei, quia sicut peccatum numquam regnavit in tuo mortali corpore, sic digna es perfrui, etiam in carne virginali, eadem spiritus libertate, qua fruuntur in sua spirituali substantia Angeli ab ipsa sua creatione sive potius confirmatione. Quarto revertere, ut intueamur te, a dignitate Angelorum ad superexcellentiam iam beatificatorum spirituum, quia sicut in faciem Filii tui desideramus prospicere, sic in specie et pulchritudine tua vultus defigere volumus, et luce vultus tui illustrari omnimodis satagimus. Denique istae reversiones numerosiores ascensiones fiunt, de quibus in laude Sapientiae dicitur: *Quasi cedrus exaltata sum* ... (Eccli. 24, 18). Vgl. Geiler v. Kaisersberg, Das Schiff des Heiles K. 30.

Ueber die himmlische Glorie der Gottesmutter vgl. *S. Thom.*, Serm. 58 (In Assumpt. B. M. V.): Fuit enim exaltata super choros Angelorum et super omnes Sanctos; nec mirum si est exaltata sicut Angeli, Patriarchae . . . Habuit enim meritum Angelorum, angelice vivendo . . . Habuit etiam meritum Prophetae prophetando (Luc. c. 1): *Beatam me dicent omnes generationes;* vidit enim spiritu prophetico et prophetavit, quod debebat beatificari ab omnibus gentibus, et quod omnes gentes debebant recipere Filium Dei et suum. Habuit meritum Apostolorum et Evangelistarum docendo. Multa enim scripta sunt et praedicata, quae non potuerunt Sancti nisi per revelationem eius scire, sicut de ingressu Angeli in conceptione et aliis pluribus. Habuit meritum Martyris, mortem crucis cum filio patiendo (Luc. c. 2): *Et tuam ipsius animam pertransibit gladius.* Habuit meritum Confessorum, devote Dominum confitendo (Luc. c. 1): *Magnificat anima mea Dominum.* Habuit meritum Virginum, inchoando virginitatem et conservando . . . Et sicut habuit meritum omnium et amplius, ita congruum fuit, ut super omnes ponatur. Vgl. Morgott a. a. O. S. 119.

Wie Maria wegen ihrer (physischen und moralischen) Mitwirkung bei dem Geheimnisse der Menschwerdung des Erlösers die Miturheberin des menschlichen Heiles geworden war (siehe die Väterzeugnisse § 99, 3; 104, 1 c), so kommt ihr auch in ihrer himmlischen Glorie kraft der ihr verliehenen Gnaden und vermöge ihrer Liebe zu Gott und den Menschen eine ähnliche Stellung zu. Auch dort ist sie durch ihren göttlichen Sohn und mit demselben Mittlerin des menschlichen Heiles, d. i. Mittlerin der Gnade, durch ihre alles vermögende Fürsprache bei Gott und durch das Vorbild ihrer Gnaden und Tugenden. Vgl. die Zeugnisse der heiligen Väter bei *Petav.* l. c. XIV, 9. Scheeben a. a. O. S. 588 ff. Liell a. a. O.

Zweiter Abschnitt.

Das Werk des Erlösers. Das Geheimniß der Erlösung.

§ 105.

Uebersicht.

1. Das Wirken des Erlösers zum Heile der gefallenen Menschheit concentrirt sich in dem dreifachen Amte des Prophetenthums, des Hohenpriesterthums und des Königthums. Unter diesem dreifachen Gesichtspunkte war dasselbe im Alten Bunde geweissagt und vorgebildet worden. Das Prophetenthum eignet ihm vermöge seines Lehramtes; das Hoheprieſterthum vornehmlich vermöge seines Opfertodes, durch welchen er Gott für die Schuld der menschlichen Sünde eine überreiche stellvertretende Genugthuung leistete und alle Heilsgnaden für die Menschen verdiente; das Königthum endlich kommt ihm zu kraft der ihm verliehenen Gewalt, der erlösten Menschheit ein neues Gesetz zu geben, auf Erden ein sichtbares Reich der Gnade (die heilige Kirche) zu gründen, in diesem Reiche und mittelst desselben die Menschheit zu regieren und ihrer ewigen Bestimmung entgegenzuführen.

2. Jene dreifache Heilsthätigkeit hat Christus zunächst hienieden, im Stande der Erniedrigung, ausgeübt; er setzt sie jenseits fort im Stande der Erhöhung, theils in eigener Person theils durch die Stellvertretung, die er auf Erden in seiner Kirche sich geschaffen hat. Alle nun noch erübrigenden Theile der Dogmatik werden daher wesentlich diese dreifache Thätigkeit des Erlösers zum Gegenstande haben. In dem vorliegenden Abschnitte wird zunächst das Wirken des Erlösers im Stande der Erniedrigung zu erörtern sein, sodann die Bedeutung seiner Erhöhung für das Heil der Menschheit und sein fortdauerndes persönliches Wirken für dieselbe im Himmel.

Cat. Rom. P. I, c. 3, q. 7: At vero, cum Iesus Christus Salvator noster in mundum venit, *trium personarum partes et officia suscepit, Prophetae, Sacerdotis ac Regis,* atque ob eas causas *Christus* dictus est et unctus ad illorum munerum functionem, non quidem alicuius mortalis opera, sed coelestis Patris virtute, non terreno unguento, sed spirituali oleo; quippe cum in sanctissimam eius animam Spiritus Sancti plenitudo gratiaque et omnium donorum uberior copia effusa sit, quam ulla alia creata natura capere potuerit. . . . Itaque Iesus Christus summus *Propheta* et magister fuit, qui nos Dei voluntatem docuit, et a cuius doctrina orbis terrarum Patris coelestis cognitionem accepit; quod ei nomen praeclarius ac praestantius convenit, quod omnes, quicumque Prophetae nomine dignati sunt, eius discipuli fuerunt, atque ob illam praecipue causam missi, ut Prophetam hunc, qui ad salvandos omnes venturus erat, praenuntiarent. Christus item *Sacerdos* fuit, non quidem ex ordine, ex quo in veteri lege Leviticae tribus sacerdotes exstiterunt: verum ex illo, de quo David Propheta cecinit: *Tu es Sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedec* (Ps. 109, 4). Sed Christum, non solum ut Deus, verum etiam ut homo ac nostrae naturae particeps est, *Regem* etiam agnoscimus; de quo Angelus testatus est: *Regnabit in domo Iacob in aeternum, et regni eius non erit finis* (Luc. 1, 32. 33). Quod quidem *Christi regnum spirituale* est atque *aeternum, in terrisque inchoatur, in coelo perficitur.* . . . Neque vero hoc illi regnum haereditario aut humano iure obtigit, tametsi genus a clarissimis regibus duceret: sed Rex fuit propterea, quod Deus in illum hominem contulit quidquid potestatis, amplitudinis, dignitatis humana natura capere posset. Illi igitur totius mundi regnum tradidit, eique omnia, quod iam fieri coeptum est, plene perfecteque in die iudicii subiicientur.

Erster Artikel.

Die Heilsthätigkeit des Erlösers im Stande der Erniedrigung.

§ 106.

I. Das Prophetenthum oder Lehramt Christi.

1. Als einen von Gott gesandten Propheten oder Lehrer der Menschheit hatten die alttestamentlichen Weissagungen den Messias oftmals ausdrücklich bezeichnet. Ebenso nahm der Erlöser selbst diesen Beruf für sich in Anspruch, indem er durch zahlreiche Wunder seine göttliche Sendung und die Wahrheit seiner Lehre bekräftigte. Er übte sein Lehramt thatsächlich mit

göttlicher Weisheit, Kraft und Autorität, durch Wort und Beispiel. Das Gleiche bezeugen von ihm die Apostel. Die Kirche hat stets das Lehramt Christi als einen wesentlichen, absolut nothwendigen Bestandtheil seiner erlösenden Wirksamkeit betrachtet, aber auch anderseits den Irrthum (der Gnostiker, der Pelagianer, der Socinianer und Rationalisten) bekämpft, daß die Belehrung der Menschheit der einzige Zweck des Erscheinens und Wirkens Christi auf Erden gewesen sei.

Cat. Rom. P. I, Prooem., q. 2: Et quidem ab ipsius mundi origine clementissimus ac benignissimus Deus suis numquam defuit, sed multifariam multisque modis locutus est Patribus in Prophetis, eisque pro temporum conditione ad coelestem beatitudinem certum ac directum iter monstravit. Ibid. q. 3: Sed quoniam praedixerat daturum se doctorem iustitiae in lucem gentium (Is. 49, 6), ut esset salus eius usque ad extremum terrae, novissime locutus est nobis in Filio, quem etiam, voce e coelo delapsa (2 Petr. 1, 17) a magnifica gloria, iussit, ut omnes audirent eiusque praeceptis obtemperarent. Ibid. c. 3, q. 7 (§ 105, 2).

5 Mos. 18, 15: Prophetam de gente tua et de fratribus tuis, sicut me, suscitabit tibi Dominus Deus tuus: ipsum audies. Vgl. Apg. 3, 22. Is. 2, 3: Et ibunt (in novissimis diebus, vgl. V. 2, d. i. in der messianischen Zeit) populi multi et dicent: Venite et ascendamus in montem Domini et ad domum Dei Iacob, et docebit nos vias suas, et ambulabimus in semitis eius: quia de Sion exibit lex et verbum Domini de Ierusalem. Ebd. 61, 1: Spiritus Domini super me, eo quod unxerit Dominus me: ad annuntiandum mansuetis misit me, ut mederer contritis corde, et praedicarem captivis indulgentiam et clausis apertionem. Vgl. Luc. 4, 18; 7, 22. Is. 55, 4: Ecce, testem populis dedi eum, ducem ac praeceptorem gentibus. Joel 2, 23 u. f. f.

Matth. 4, 17: Exinde coepit Iesus praedicare et dicere: Poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum coelorum. Ebd. 7, 28: Et factum est, cum consummasset Iesus verba haec, admirabantur turbae super doctrina eius. (29) Erat enim docens eos sicut potestatem habens, et non sicut Scribae eorum, et Pharisaei. (Vgl. dazu unten die Erklärung des hl. Thomas.) Joh. 6, 14: Illi ergo homines, cum vidissent, quod Iesus fecerat signum, dicebant: Quia hic est vere Propheta, qui venturus est in mundum (ὁ προφήτης, ὁ ἐρχόμενος). Vgl. 7, 40; 3, 2: Rabbi! scimus, quia a Deo venisti magister; nemo enim potest haec signa facere, quae tu facis, nisi fuerit Deus cum eo.

Joh. 12, 48: Qui spernit me et non accipit verba mea, habet, qui iudicet eum: sermo, quem locutus sum, ille iudicabit eum in novissimo die. (49) Quia ego ex me ipso non sum locutus, sed qui misit me Pater: ipse mihi mandatum dedit, quid dicam et quid loquar. (50) Et scio, quia mandatum eius vita aeterna est. Quae ergo ego loquor, sicut dixit mihi Pater, sic loquor. Ebd. 14, 24: Et sermonem, quem audistis, non est meus, sed eius, qui misit me, Patris. Joh. 13, 13: Vos vocatis me Magister et Domine, et bene dicitis: sum etenim. (14) Si ergo ego lavi pedes vestros, Dominus et Magister, et vos debetis alter alterius lavare pedes. (15) Exemplum enim dedi vobis, ut, quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis. Ebd. 18, 37: Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati; omnis, qui est ex veritate, audit vocem meam. Ebd. 17, 3. 4 (n. 2).

Matth. 23, 10: Nec vocemini magistri, quia Magister vester unus est, Christus. Vgl. V. 30—32.

Apg. 1, 1: Primum quidem sermonem feci de omnibus, o Theophile, quae coepit Iesus facere et docere, (2) usque in diem, qua praecipiens Apostolis per Spiritum Sanctum, quos elegit, assumptus est, (3) quibus et praebuit seipsum vivum post passionem suam in multis argumentis, per dies quadraginta apparens eis et loquens de regno Dei. Hebr. 1, 1. 2 (siehe § 59, 2). Phil. 2, 5 (§ 95, 2 a). 1 Petr. 2, 21: In hoc enim vocati estis (zum geduldigen Leiden), quia et Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia eius. Vgl. Cat. Rom. P. I, c. 5, q. 15: Verum praeter haec immensa beneficia illud etiam vel maximum consecuti sumus, ut in hac una passione (d. i. in seinem Todesleiden am Kreuze) *omnium virtutum clarissima exempla* habeamus; nam et patientiam, et humilitatem, et eximiam caritatem, et mansuetudinem, et obedientiam, et summam animi constantiam, non solum in perferendis propter iustitiam doloribus, sed etiam in morte oppetenda, ita ostendit, ut vere dicere possimus Salvatorem nostrum, quaecumque vitae praecepta toto praedicationis suae tempore verbis nos docuit, ea omnia uno passionis die in se ipso expressisse.

Die Aussprüche der apostolischen Väter und der Apologeten des 2. Jahrhunderts über die in Christo der Menschheit zu theil gewordene Gottesoffenbarung siehe § 95, 3. *Iren.*, Adv. haer. V, 1, 1: Non enim aliter nos discere poteramus quae sunt Dei, nisi magister noster, Verbum exsistens, homo factus fuisset (vgl. S. 108. 234). Neque enim alius poterat enarrare nobis quae sunt Patris, nisi proprium ipsius Verbum (man beachte den hierbei zu Grunde liegenden Gegensatz zur gnostischen Lehre von den Mittelwesen). *Quis enim* alius *cognovit sensum Domini? aut quis* alius *eius consiliarius factus est?* Neque rursus nos aliter discere poteramus, nisi magistrum nostrum videntes et per auditum nostrum vocem eius percipientes: uti imitatores quidem operum, factores autem sermonum eius facti, communionem habeamus cum ipso, a perfecto et eo, qui est ante omnem conditionem, augmentum accipientes. *Aug.*, In Ioan. tr. 24, 7 (zu Joh. 6, 14): Erat autem ille Dominus Prophetarum, impletor Prophetarum, sanctificator Prophetarum, sed et Propheta; nam et Moysi dictum est: *Suscitabo eis Prophetam similem tui* (Deut. 18, 18). Similem secundum carnem, non secundum maiestatem. . . . Propheta Dominus, et Verbum Dei Dominus, et nullus Propheta sine Verbo Dei prophetat: cum Prophetis Verbum Dei, et Propheta Verbum Dei. Meruerunt priora tempora Prophetas afflatos et impletos Verbo Dei; meruimus nos Prophetam ipsum Verbum Dei. . . . Exhortatus est nos ad fidem, et ad capessendam vitam aeternam; aliquid praesens annuntiavit, aliquid futurum praedixit; ex eo quod praesens annuntiavit, Angelus erat; ex eo quod futurum praedixit, Propheta erat; ex eo quod Verbum Dei caro factum est, et Angelorum et Prophetarum Dominus erat. De vera rel. 16, 32: Tota itaque vita eius in terris per hominem, quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit. Ibid. n. 33: Iam vero ipse totius doctrinae modus, partim apertissimus, partim similitudinibus, in dictis, in factis, in sacramentis, ad omnem animae instructionem exercitationemque accommodatus, quid aliud quam rationalis disciplinae regulam implevit? Vgl. De ord. II, 9, 27; De agone chr. 11. *Petav.* l. c. II, 6, 1. 10. 11. *Stentrup* S. J., Praelectiones dogm. de Verbo incarn. Pars altera II, 671.

S. Thom. 3, q. 42, a. 1 ad 2: *Potestas* autem Christi in docendo attenditur et quantum ad miracula, per quae doctrinam suam confirmabat, et quantum ad efficaciam persuadendi, et quantum ad auctoritatem loquentis, quia loquebatur quasi dominium habens super legem, cum diceret: *Ego autem dico vobis;* et etiam quantum ad virtutem rectitudinis, quam in sua conversatione monstrabat, sine peccato vivendo. Vgl. q. 1, a. 2 (§ 93, 2). *Less.*, De perf. mor. divin. XII, 8. 9.

2. Das Lehramt Christi war ein universales, die ganze Menschheit und alle zukünftigen Zeiten umfassendes, sofern seine Lehre oder die durch ihn vermittelte göttliche Offenbarung jene universale Bestimmung besaß. Durch seine Stellvertreter (die Träger des kirchlichen Lehramtes) lehrt Christus auch thatsächlich die ganze Menschheit und allezeit bis ans Ende der Welt. Die ganze Menschheit war dieser Offenbarung schlechthin bedürftig, und die gläubige Annahme derselben ist für alle Menschen die unerläßliche Bedingung des ewigen Heiles.

Joh. 8, 12: Ego sum lux mundi: qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae. Ebd. V. 51: Amen, amen dico vobis: Si quis sermonem meum servaverit, mortem non videbit in aeternum. Ebd. 12, 46: Ego lux in mundum veni, ut omnis, qui credit in me, in tenebris non maneat. Ebd. V. 48—50 (oben n. 1). Ebd. 14, 6: Ego sum via et veritas et vita: nemo venit ad Patrem, nisi per me. Vgl. ebd. 1, 11 ff.; 17, 3: Haec est autem vita aeterna: ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti, Iesum Christum. (4) Ego te clarificavi super terram: opus consummavi, quod dedisti mihi, ut faciam. Matth. 28, 18: Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra: (19) euntes ergo docete omnes gentes . . . (20) docentes eos servare omnia, quaecumque mandavi vobis. Marc. 16, 15: Euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae. (16) Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit: qui vero non crediderit, condemnabitur. Apg. 1, 8 (§ 113). Röm. 1, 5: Per quem (Christum) accepimus gratiam et apostolatum ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine eius. Ebd. V. 16: Non enim erubesco Evangelium. Virtus enim Dei est in salutem omni credenti, Iudaeo primum et Graeco. 1 Tim. 2, 4: Qui (Deus) omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. (5) Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus. Vgl. Is. 49, 6: Ecce dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae. Ebd. V. 22: Ecce, levabo ad gentes manum meam et ad populos exaltabo signum meum. Jer. 16, 19 ff.

Die Worte Christi Matth. 15, 24: Non sum missus nisi ad oves, quae perierunt domus Israël, sollen die oben genannte Universalität seines Lehramtes nicht aufheben; sie beziehen sich auf die persönliche Wirksamkeit des Erlösers, welche dem göttlichen Heilsplane gemäß dem jüdischen Volke ausschließlich gewidmet war. Vgl. oben Röm. 1, 16 (Iudaeo primum et Graeco). *S. Thom.* 3, q. 42, a. 1: Conveniens fuit praedicationem Christi tam per ipsum quam per Apostolos a principio solis Iudaeis exhiberi. Primo quidem ut ostenderet per suum adventum impleri promissiones antiquitus factas Iudaeis, non autem gentilibus. . . . Secundo, ut eius adventus ostenderetur esse a Deo. . . . Hoc autem debitus ordo exigebat, ut Iudaeis, qui Deo erant propinquiores per fidem et cultum unius Dei, prius doctrina Christi proponeretur et per eos transmit-

teretur ad gentes. . . . Unde super illud Matth. 15, 24 . . . dicit Hieronymus: *Non hoc dicit, quin et ad gentes missus sit, sed quod primum ad Israël missus est.* . . . Tertio, ut Iudaeis auferret calumniandi materiam; unde super illud Matth. 10, 15: *In viam gentium ne abieritis,* dicit Hieronymus: *Oportebat primum adventum Christi nuntiari Iudaeis, ne iustam haberent excusationem, dicentes, ideo se Dominum reiecisse, quia ad gentes et Samaritanos Apostolos miserit.* Quarto, quia Christus per crucis victoriam meruit potestatem et dominium super gentes. . . . Et ideo ante passionem suam noluit gentibus praedicari suam doctrinam. . . . Propter quod, ut legitur Ioan. 12, 24, cum imminente passione quidam gentiles vellent Iesum videre, respondit: *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert;* et sicut Augustinus dicit (In Ioan. tr. 51, 9): *Se autem dicebat. Ipsum erat granum mortificandum et multiplicandum; mortificandum infidelitate Iudaeorum, multiplicandum fide populorum.* Ibid. ad. 3: Sicut Christus non debuit a principio indifferenter gentilibus suam doctrinam communicare, ut Iudaeis tamquam primogenito populo deditus observaretur: ita etiam non debuit gentiles omnino repellere, ne spes salutis eis praecluderetur. Et propter hoc aliqui gentilium particulariter sunt admissi propter excellentiam fidei et devotionis eorum.

3. Die in Christo der Menschheit zu theil gewordene göttliche Offenbarung war durch die alttestamentliche Offenbarung stufenweise vorbereitet worden. Sie hat den Inhalt der letztern bestätigt, ergänzt, zur Vollendung geführt; soweit derselbe prophetischer oder promissorischer Art war, fand er in der Person und dem Wirken Christi bereits großentheils seine Erfüllung. Die Lehre Christi selbst ist die letzte Vollendung und höchste Stufe der Heilsoffenbarungen, welche der Menschheit überhaupt von Gott bestimmt sind. Dieser Charakter kommt ihr zu sowohl vermöge ihres Inhaltes als auch aus dem Grunde, weil der Träger dieser Offenbarung der menschgewordene Gottessohn selbst ist. Ihren wesentlichen Inhalt bildet eben die universale Erlösung oder das der ganzen gefallenen Menschheit von Gott in Christo thatsächlich bereitete übernatürliche Heil.

Die Lehre Christi und die alttestamentliche Offenbarung bilden demnach ein von Gott selbst geschaffenes einheitliches Ganzes. Die entgegenstehende dualistische Irrlehre der Gnostiker (Marcion) u. a. entbehrt jedes positiven Haltes (vgl. *Tert.,* Adv. Marc.) und wurde von der Kirche wiederholt verworfen (siehe § 3, 2).

Auch den andern Satz, daß in Christo der Menschheit die höchste oder absolute Offenbarung zu theil geworden sei, welche durch keine später zu sendenden Offenbarungsorgane an Vollkommenheit überboten werden soll, mußte die Kirche gegen die Lehre der Montanisten in Schutz nehmen, daß wenigstens das von Christus verkündete Sittengesetz einer Verbesserung durch eine spätere Offenbarung fähig und bedürftig sei.

Matth. 5, 17. 18. Joh. 5, 39 ff. (§ 3, 2). Joh. 1, 17: Quia lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est. (18) Deum nemo vidit umquam; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. V. 14 (§ 95, 2 a); 14, 6 (n. 2). V. 9: Qui videt me, videt et Patrem.

Tert., Adv. Marc. I, 19; IV, 1, 11 u. a. (§ 3, 2). *Aug.,* C. Faust. XVI, 31 (§ 107, 1). Die obengenannte montanistische Irrlehre siehe bei *Tert.,* De virgin. vel. 1; De monog. 14.

Gleichwie durch die Lehre Christi das Gebiet der Glaubenswahrheiten, im Vergleiche mit der alttestamentlichen Offenbarung, theils erweitert theils in ein helleres Licht gesetzt wurde, so ist auch das christliche Sittengesetz nach Inhalt und Form vollkommener als das des Alten Bundes. Ein Widerspruch zwischen beiden Offenbarungen ist aber auf keinem dieser beiden Gebiete nachweisbar.

Vgl. Matth. 5, 20 ff. *Iren.*, Adv. haer. I, 28, 2: Quemadmodum enim in Novo Testamento ea, quae est ad Deum, fides hominum aucta est, additamentum accipiens Filium Dei, ut et homo fieret particeps Dei: ita et diligentia conversationis aucta est, cum non solum a malis operibus abstinere iubemur, sed ab ipsis cogitationibus et otiosis dictionibus et sermonibus vacuis et verbis scurrilibus. *Tert.* l. c. *Leo M.*, Serm. 63 (de Pass. Dom. 12), 5: In praeceptis autem moralibus nulla prioris Testamenti decreta reprobata, sed evangelico magisterio multa sunt aucta, ut perfectiora et lucidiora essent dantia salutem quam promittentia Salvatorem. *S. Thom.* 2, 1, q. 91, a. 5. Ibid. ad 1: Sicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris et alia adultis, ita etiam unus rex Deus in uno suo regno aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis exsistentibus, et aliam perfectiorem iam manuductis per priorem legem ad maiorem capacitatem divinorum. Vgl. Simar, Lehrbuch der Moraltheologie (3. Aufl.) S. 44.

Ueber die Beziehung der Lehre Christi zur natürlichen religiösen Erkenntniß siehe *Aug.*, Ep. 137 (al. 3), 3, 12: In quo Christo, eo tempore quod opportunissimum ipse noverat et ante saecula disposuerat, venit hominibus magisterium et adiutorium ad capessendam sempiternam salutem. Magisterium quidem ut ea, quae hic ante dicta sunt utiliter vera, non solum a Prophetis sanctis, qui omnia vera dixerunt, verum etiam a philosophis atque ipsis poëtis et cuiuscemodi auctoribus litterarum (quos multa vera falsis miscuisse quis ambigat?) illius etiam in carne praesentata confirmaret auctoritas, propter eos, qui illa non possent in ipsa intima Veritate cernere atque discernere: quae Veritas et antequam hominem assumeret, ipsa aderat omnibus, qui eius particípes esse potuerunt. *Clem. Alex.*, Cohort. ad Graecos 11: „Deshalb däucht es mir, da der Logos selbst vom Himmel herab zu uns gekommen ist, brauchen wir nicht mehr viel forschend der menschlichen Lehre nachzugehen, nach Athen und dem übrigen Griechenland oder weiter nach Jonien. Denn wenn uns der Lehrer geworden ist, welcher alles mit heiligen Kräften erfüllt durch die Schöpfung, durch die Erlösung, durch Wohlthun, durch die Gesetzgebung, durch Prophetie und Unterweisung, wenn der Lehrer jetzt alles verkündigt, so ist auch das All jetzt für den Logos zu Athen und Hellas geworden." Vgl. oben § 28, 5; § 29.

Ihrem Inhalte nach betrachtet, gelangte die Heilsoffenbarung Christi allerdings erst durch den Heiligen Geist in den Aposteln zum vollen Abschluß. Auch die Apostel waren wirklich vom Heiligen Geiste inspirirte Offenbarungsorgane, und der Heilige Geist verlieh ihnen nicht bloß die Fähigkeit, die von Christus überkommenen Lehren zu verstehen und unverfälscht zu predigen; er führte sie auch erst in alle Wahrheit ein, d. h. in den vollen Besitz der von Christus der Menschheit zugedachten Offenbarungswahrheiten. Durch diese Thatsache wird die oben genannte Bedeutung der Offenbarung und des Lehramtes Christi nicht aufgehoben. Nicht eine schlechthin neue, über die Lehre Christi inhaltlich erhabene Offenbarung wurde den Aposteln (und durch sie der Menschheit) zu theil. Die Belehrung der Apostel durch den Heiligen Geist schloß sich vielmehr innerlich an jene an; sie war eine weitere Entfaltung oder eine Ergänzung dessen, was dem Wesen nach bereits in der Lehre

Christi gegeben war; sie bildete also mit dieser nach Zweck und Inhalt und Ursprung ein einheitliches und gleichartiges Ganzes. Wohl waren die Apostel (neben Christus) Organe seiner Offenbarung, aber nur Christus war Urheber dieser Offenbarung theils in persönlicher Unterweisung der Apostel, theils durch die Inspiration des Heiligen Geistes.

Trid. Sess. 4, decr. de can. Script. (. . . ab ipsis Apostolis, *Spiritu Sancto dictante* . . .). Siehe § 6, 2.

Joh. 14, 25. 26; 16, 12 (§ 6, 3). Vgl. *Tolet.*, Com. in. Ioan. 16, 13: *Docebit omnem veritatem*, nempe ea omnia manifestabit, quae modo habeo dicenda, et quae, quia portare non potestis modo, non dico; hacque ratione eritis instructi, et perfecti in omni doctrina mea, quam ego Ecclesiae meae manifestare intendo. Haec est, quam omnem veritatem dicit, nempe quae ad credenda et facienda Ecclesiamque regendam pertinent. Ibid. Annot. XX: Secundo annotandum est Spiritum Sanctum multipliciter discipulos in omnem deduxisse veritatem. Principio, multa quae a Christo audierant et obliti erant, in memoriam perfecte reducendo; quo Spiritu Evangelistae dicta et facta Christi perfectissime scripserunt, ut nec verbum excideret. Deinde Christi verba et facta, quorum multa prius non intellexerant, explicando et declarando. Tum multa alia, quae Christus non expressit nec docuit, docendo et illustrando, sive quae ad dogmata, sive quae ad mores, sive quae ad regimen Ecclesiae pertinebant. Demum veteres scripturas et prophetias, quae de Christo erant, aperiendo et verum ac legitimum sensum exponendo. Keppler, Unseres Herrn Trost S. 171 ff.

§ 107.

II. Das Hohepriesterthum Christi.

A. Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi im allgemeinen.

1. Die priesterliche oder hohepriesterliche Würde und Wirksamkeit des Erlösers war gleichfalls im Alten Testamente geweissagt worden; sie besaß dort ihr Vorbild in dem levitischen Priesterthum sowie in der Person und dem Opfer Melchisedechs. In jenem wurde er seiner Person nach und in seiner gesamten priesterlichen oder Opferthätigkeit (bezw. in seinem Opferleiden) vorgebildet, in Melchisedech seiner Person nach und in einem Theile seiner Opferthätigkeit (das eucharistische Opfer). Auch diese Würde ist ihm (seiner menschlichen Natur nach) unmittelbar von Gott verliehen worden. Christus begann seine priesterliche Wirksamkeit zum Heile der Menschheit hienieden, im Stande der Erniedrigung, durch beständige Opfer der Verdemüthigung und Selbstverleugnung; er übte sie ganz vorzüglich in seinem Kreuzestode. Er setzt sie fort im Stande der Erhöhung, durch sein himmlisches Opfer und Gebet, durch das eucharistische Opfer in seiner Kirche. Sein Priesterthum ist ein ewiges, insofern dem Inhaber desselben (dem menschgewordenen Sohne Gottes) ewige Fortdauer eignet und die Früchte seiner priesterlichen Wirksamkeit ewige sind; sodann auch, weil er sein priesterliches Amt (als mittlerisches, als impetratorisches und propitiatorisches) bis zum Ende der

Zeiten, in einem gewissen Sinne auch (sofern es sich um die latreutische Thätigkeit oder Opferung handelt) in Ewigkeit ausübt.

Ps. 109, 4: Iuravit Dominus, et non poenitebit eum: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Vgl. 1 Mos. 14, 18. Hebr. 5, 4: Nec quisquam sumit sibi honorem (Pontificatus; s. V. 1), sed qui vocatur a Deo, tamquam Aaron. (5) Sic et Christus non semetipsum clarificavit, ut Pontifex fieret; sed qui locutus est ad eum: *Filius meus es tu; ego hodie genui te* (Ps. 2, 7). (6) Quemadmodum et in alio loco dicit: Tu es sacerdos... (Ps. 109, 4). Ebd. 7, 1: Hic enim Melchisedech, rex Salem, sacerdos Dei summi, qui obviavit Abrahae regresso a caede regum, et benedixit ei, (2) cui et decimas omnium divisit Abraham: primum quidem qui interpretatur rex iustitiae, deinde autem et rex Salem, quod est rex pacis, (3) sine patre, sine matre, sine genealogia, neque initium dierum, neque finem vitae habens, assimilatus autem Filio Dei, manet sacerdos in aeternum. Durch seinen Namen (König der Gerechtigkeit) und durch seine Würde (als König von Salem, d. i. König des Friedens) war Melchisedech, der Priester des Allerhöchsten, ein Vorbild Christi, insofern auch dessen Priesterthum zugleich ein Königthum der Gerechtigkeit und des Friedens ist. Eine andere Aehnlichkeit des Priesterthums des Melchisedech mit dem Hohenpriesterthum Christi liegt darin, daß dieses wie jenes nicht ein auf natürlicher Erbfolge (wie das aaronitische) beruhendes, sondern ein unmittelbar von Gott überkommenes war; denn nach der Darstellung der Heiligen Schrift erscheint Melchisedech wie außer aller Geschlechtsabfolge stehend. Endlich erscheint Melchisedech in der Heiligen Schrift auch so, als ob er „weder einen Anfang der Tage noch ein Lebensende habe"; auch darin soll er als ein Vorbild Christi dargestellt werden, für den es als ewigen Sohn Gottes in der That keinen Anfang und kein Ende der Tage gibt. Vgl. oben § 59, 2. *Aug.*, C. Faust. XIX, 31: Quem (Christum) regem ad regendos et sacerdotem ad sanctificandos fideles suos universus ille apparatus veteris Instrumenti in generationibus, factis, dictis, sacrificiis, observationibus, festivitatibus omnibusque eloquiorum praeconiis, et rebus gestis, et rerum figuris parturiebat esse venturum; qui plenus et gratia et veritate, et ad praecepta facienda adiuvando per gratiam, et ad promissa implenda curando per veritatem, venit Legem non solvere, sed adimplere. Andere Beweisstellen siehe n. 2 und § 112.

Ueber die Ewigkeit des Priesterthums Christi vgl. *Estius*, Comm. in Hebr. 7, 17: Ex quibus omnibus intelligitur Christum vocari sacerdotem *in aeternum* ratione personae, officii et effectus. Personae quidem ratione, quoniam ita sacerdos est, ut nec ipse cuiquam successerit, nec ipsi quisquam successurus sit. Semper enim vivit; nec futurum, ut aliquando transferatur eius sacerdotium. *Officii* autem ratione, quia semper apud Patrem in coelis interpellat pro nobis. Est enim sacerdotis officium interpellare Deum pro salute eorum, quibus datus est sacerdos. Fungitur autem hoc officio Christus in aeternum, id est, usque in finem saeculi, donec omnes electos adduxerit ad salutem. Nec vero haec interpellatio est sine oblatione, quae et ipsa ad sacerdotis officium pertinet; illam continuo seipsum hominem et vulnerum signa, quae passus est, exhibet atque offert Patri pro salute electorum. Denique ratione ipsius *effectus*, quia per sacrificium, quod semel obtulit in cruce, factus est nobis causa redemptionis et salutis aeternae. Qua ratione ipsum etiam crucis sacrificium vocari potest aeternum. Ueber die ewige Fortdauer des latreutischen priesterlichen Dienstes Christi im Himmel siehe *Aug.*, De trin. I, 10 (Auslegung von 1 Kor. 15,

24—28): Contemplabimur enim Deum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, cum mediator Dei et hominum Christus Iesus tradiderit regnum Deo et Patri, ut iam non *interpellet* pro nobis mediator et sacerdos noster, Filius Dei et Filius hominis; sed et ipse, *in quantum sacerdos est*, assumpta propter nos servi forma *subiectus fit* ei, qui illi subiecit omnia, et cui subiecit omnia; ut, in quantum Deus est, cum illo nos subiectos habeat, *in quantum sacerdos nobiscum illi subiectus sit.* Siehe unten § 169, 2. Vgl. § 112, 2. 3.

2. Aus dem Dogma von der unio hypostatica folgt, daß die priesterliche Würde und Wirksamkeit der einen gottmenschlichen bezw. göttlichen Person Christi beigelegt werden müsse; anderseits ist es aber ebenso selbstverständlich, daß ihr dieselbe nicht der göttlichen, sondern der menschlichen Natur nach zukomme. Gott selbst kann die (geschöpfliche) Würde des Priesterthums nicht eignen, und die göttliche Natur konnte die Opfer der Erniedrigung und des Leidens nicht an sich erfahren, welche das Priesterthum Christi ausmachen. Diese Sätze hat die Kirche insbesondere den Arianern und Nestorianern gegenüber geltend gemacht.

Conc. Eph. can. 10: Pontificem et Apostolum confessionis nostrae factum esse Christum, divina Scriptura commemorat. Obtulit enim semetipsum pro nobis in odorem suavitatis Deo et Patri. Si quis ergo Pontificem et Apostolum dicit factum, non ipsum Dei Verbum, quando caro factum est, et homo iuxta nos homines: sed velut alterum praeter ipsum specialiter hominem ex muliere; aut qui dicit, quod pro se obtulisset semetipsum oblationem et non potius pro nobis solis (non enim eguit oblatione, qui peccatum omnino nescivit), a. s. Conc. Tolet. XI: In qua suscepti hominis forma iuxta evangelicam veritatem sine peccato conceptus, sine peccato mortuus creditur, qui solus pro nobis peccatum est factus, id est, sacrificium pro peccatis nostris. Et tamen passionem ipsam, salva divinitate sua, pro delictis nostris sustinuit mortique adiudicatus et cruci veram carnis mortem excepit. 1 Tim. 2, 5. 6 (§ 108, 1).

S. Thom. 3, q. 46, a. 12: Unio humanae naturae et divinae facta est in persona, . . . manente tamen distinctione naturarum, ut scilicet sit eadem persona et hypostasis divinae et humanae naturae, salva tamen utriusque naturae proprietate. Et ideo . . . supposito divinae naturae attribuenda est passio, non ratione divinae naturae, quae est impassibilis, sed ratione humanae naturae. Unde in Epistola synodali (Conc. Eph. P. I, c. 26) Cyrillus dicit: *Si quis non confitetur, Dei Verbum passum in carne et crucifixum carne, a. s.* Pertinet ergo passio Christi ad suppositum divinae naturae, ratione naturae passibilis assumptae, non autem ratione divinae naturae impassibilis. Vgl. oben § 97, 3; 102, 1. *Petav.*, De Incarn. VI, 17; XII, 11. *Stentrup* l. c. p. 170.

3. Das ganze irdische Leben Christi seit dem ersten Augenblicke der Incarnation war ein beständiges Opfer der Erniedrigung und Selbstverleugnung; jedoch das eigentliche Ziel seines Opferwillens sowie die höchste und vollendetste Offenbarung seiner Opferliebe war sein Tod am Kreuze. Diesen Opfertod haben die Propheten mit allen ihn begleitenden Umständen geweissagt (a); Christus und die Apostel haben oft auf diese Weissagungen hingewiesen (b); auch Christus selbst hat sein Todesleiden

vorausgesagt und als Zweck und Wirkung desselben die Erlösung der Menschheit bezeichnet (c).

a) Ps. 39, 7: Sacrificium et oblationem noluisti: aures (statt dessen haben LXX und Hebr. 10, 5: corpus) autem perfecisti mihi. Holocaustum et pro peccato non postulasti; (8) tunc dixi: Ecce venio. In capite libri scriptum est de me, (9) ut facerem voluntatem tuam: Deus meus, volui, et legem tuam in medio cordis mei. Vgl. Hebr. 10, 5. Zach. 11, 12: Et appenderunt mercedem meam triginta argenteos. Vgl. Matth. 27, 9. Is. 50, 6: Corpus meum dedi percutientibus et genas meas vellentibus: faciem meam non averti ab increpantibus et conspuentibus in me. Vgl. Matth. 26, 67. Dan. 9, 25: Ab exitu sermonis, ut iterum aedificetur Ierusalem, usque ad Christum ducem, hebdomades septem et hebdomades sexaginta duae erunt: et rursum aedificabitur platea, et muri in angustia temporum. (26) Et post hebdomades sexaginta duas occidetur Christus, et non erit eius populus, qui eum negaturus est. Zach. 12, 10: Et aspicient ad me, quem confixerunt, et plangent eum planctu quasi super unigenitum, et dolebunt super eum, ut doleri solet in morte primogeniti. Vgl. Joh. 19, 37. Ps. 21, 7: Ego autem sum vermis, et non homo: opprobrium hominum et abiectio plebis. (8) Omnes videntes me, deriserunt me: locuti sunt labiis, et moverunt caput. (9) Speravit in Domino, eripiat eum: salvum faciat eum, quoniam vult eum. V. 17: Foderunt manus meas et pedes meos; (18) dinumeraverunt omnia ossa mea. Ipsi vero consideraverunt et inspexerunt me: (19) diviserunt sibi vestimenta mea, et super vestem meam miserunt sortem. Vgl. Matth. 27, 35. 39. 43. Ps. 68, 22: Et dederunt in escam meam fel; et in siti mea potaverunt me aceto. Vgl. Matth. 27, 48. Der stellvertretende Charakter seines Opfertodes wird bestimmt hervorgehoben bei Is. 53, 4 ff. (§ 108, 1).

b) Vgl. z. B. Luc. 18, 31: Assumpsit autem Iesus duodecim et ait illis: Ecce ascendimus Ierosolymam, et consummabuntur omnia, quae scripta sunt per Prophetas de Filio hominis. (32) Tradetur enim gentibus, et illudetur, et flagellabitur, et conspuetur: (33) et postquam flagellaverint, occident eum, et tertia die resurget. Ebd. 24, 25: Et ipse dixit ad eos: O stulti et tardi corde ad credendum in omnibus, quae locuti sunt Prophetae! (26) Nonne haec oportuit pati Christum et ita intrare in gloriam suam? (27) Et incipiens a Moyse et omnibus Prophetis interpretabatur illis in omnibus scripturis, quae de ipso erant. Apg. 3, 17: Et nunc, fratres, scio, quia per ignorantiam fecistis, sicut et principes vestri. (18) Deus autem, quae praenuntiavit per os omnium Prophetarum, pati Christum suum, sic implevit. Vgl. 17, 2 ff. und die unter a) genannten Stellen des Neuen Testaments.

c) Luc. 18, 31 ff. (siehe oben); 22, 37: Dico enim vobis: Quoniam adhuc hoc, quod scriptum est, oportet impleri in me: Et cum iniquis deputatus est. Etenim ea, quae sunt de me, finem habent. Joh. 3, 14: Et sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis, (15) ut omnis, qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam aeternam. Vgl. 4 Mos. 21, 9. Joh. 8, 28: Cum exaltaveritis Filium hominis, tunc cognoscetis, quia ego sum, et a me ipso facio nihil, sed sicut docuit me Pater, haec loquor. Die erste Erfüllung dieses Wortes siehe Matth. 27, 54: Centurio autem, et qui cum eo erant, custodientes Iesum, viso terrae motu et his, quae fiebant, timuerunt valde, dicentes: Vere Filius Dei erat iste. Joh. 10, 11: Ego sum pastor bonus. Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis. V. 15: Sicut

novit me Pater, et ego agnosco Patrem, et animam meam pono pro ovibus meis. Ebd. 12, 31: Nunc iudicium est mundi; nunc princeps huius mundi eiicietur foras. (32) Et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum. (33) Hoc autem dicebat, significans, qua morte esset moriturus. Matth. 20, 28: Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare et dare animam suam, redemptionem pro multis (λύτρον ἀντὶ πολλῶν). Erlöſung (redemptio) von der Sünde und der ewigen Verdammniß und Wiederbringung des ewigen Lebens ſind hiernach die beiden Zwecke des Opfertodes Chriſti. Dasſelbe wird noch deutlicher und vollſtändiger in den apoſtoliſchen Briefen gelehrt.

Der Opfertod Chriſti bewirkte die Erlöſung des gefallenen Geſchlechtes aus der dreifachen Gefangenſchaft der Sünde (reatus *culpae*) und der ewigen Verdammniß (reatus *poenae*), des Teufels und des Todes; ferner Verſöhnung des Menſchen mit Gott, Wiederbringung der heiligenden Gnade, der Kindſchaft Gottes und der Erbſchaft des ewigen Heiles.

Röm. 3, 24: Iustificati gratis per gratiam ipsius, per *redemptionem*, quae est in Christo Iesu, (25) quem proposuit Deus *propitiationem* per fidem in sanguine ipsius ... (§ 93, 1). Kol. 2, 13: Et vos, cum mortui essetis in delictis, et praeputio carnis vestrae, *convivificavit* cum illo (Christo), *donans* vobis omnia *delicta:* (14) delens, quod adversus nos erat chirographum decreti, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci; (15) et *exspolians principatus* et potestates traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso. Tit. 2, 14: Qui (Christus) dedit semetipsum pro nobis, ut nos *redimeret* ab omni iniquitate, et *mundaret* sibi populum acceptabilem, sectatorem bonorum operum. Hebr. 2, 14 (§ 96, 2). 1 Petr. 2, 24: Qui peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum, ut peccatis mortui, iustitiae vivamus, cuius livore sanati sumus. Weitere Zeugniſſe ſiehe unten § 108. 109. Vgl. Simar, Theologie des hl. Paulus (2. Aufl.) S. 68. 122 ff.

4. Die genannten Wirkungen brachte der Opfertod Chriſti nach Gottes ewigen Rathſchlüſſen in der Weiſe hervor, daß er einerſeits der göttlichen Gerechtigkeit eine vollkommene, ja überreiche Sühne oder Genugthuung für die Sündenſchuld der Menſchen darbot und anderſeits alle übernatürlichen Heilsgnaden, welche der gefallenen Menſchheit von Gott zugedacht waren, für dieſe in Form des Verdienſtes erwarb. So beſitzt der Opfertod Chriſti den zweifachen Charakter einer ſtellvertretenden Genugthuung (satisfactio vicaria) für die von der Menſchheit verwirkte Sündenſchuld und der Verdienſturſache (causa meritoria) des menſchlichen Heiles.

Trid. Sess. 6, c. 7: Huius iustificationis causa ... meritoria ... Dominus noster Iesus Christus; qui, cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem *meruit*, et pro nobis Deo Patri *satisfecit*. Sess. 5, can. 3: Si quis hoc Adae peccatum ... per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Iesu Christi, qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, factus nobis iustitia, sanctificatio et redemptio ... a. s. Andere Lehrentſcheidungen ſiehe § 108. 109. Cat. Rom. P. I, c. 5, q. 11: Si quis igitur quaerat, quae causa fuerit, cur Filius Dei acerbissimam passionem subierit, hanc potissimum inveniet, praeter hereditariam labem primorum parentum, vitia et peccata, quae homines a mundi origine usque ad hanc diem ad-

miserunt, ac deinceps usque ad consummationem saeculi admissuri sunt. Hoc enim in passione et morte Filius Dei Salvator noster spectavit, ut omnium aetatum peccata redimeret ac deleret, et pro iis Patri abunde cumulateque satisfaceret. *S. Thom.* 3, q. 22, a. 3.

§ 108.

Fortsetzung.

B. Die stellvertretende Genugthuung oder der Sühnopfertod Christi.

1. Christus ist der „Mittler zwischen Gott und den Menschen" vornehmlich dadurch geworden, daß er der Gerechtigkeit Gottes seinen Tod am Kreuze als Sühnopfer für die Schuld der menschlichen Sünde, als eine Genugthuung für die der göttlichen Majestät durch die Sünde zugefügte Beleidigung darbot (satisfactio *vicaria*). So versöhnte er die Menschheit mit Gott, d. h. er tilgte vor Gott die auf ihr lastende Schuld ewiger Verdammniß; er erlöste sie aus den Banden der Sündenschuld (oder ewigen Verdammniß) und des Teufels, und bereitete ihr die Möglichkeit der Wiederbegnadigung und ewigen Beseligung. Daß dem Opfertode Christi dieser Charakter einer stellvertretenden, d. i. an Stelle der schuldigen Menschheit Gott geleisteten Genugthuung eigne, lehrt die Heilige Schrift aufs bestimmteste; ebenso die Tradition. Die heiligen Väter haben vielfach erörtert, wie gerade vermöge jenes Zweckes der Tod des Erlösers eine Offenbarung und Verherrlichung der Liebe, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes sei, und wie jener Zweck nur dann erfüllt werden konnte, wenn der Erlöser ebensowohl Gott als Mensch war.

Trid. Sess. 6, c. 7 (§ 107, 4); c. 2: Hunc proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius pro peccatis nostris, non solum autem pro nostris, sed etiam pro totius mundi. Vgl. Conc. Ephes. can. 10. Conc. Tolet. XI (§ 107, 2). Cat. Rom. P. I, c. 5, q. 15: Haec autem omnia maxima et divina bona parochus docebit, ex Domini passione ad nos pervenisse, primum quidem, quia est integra atque omnibus numeris perfecta satisfactio, quam admirabili quadam ratione Iesus Christus pro peccatis nostris Deo Patri persolvit. Neque vero pretium, quod pro nobis persolvit, debitis nostris par solum et aequale fuit, verum ea longe superavit. Deinde sacrificium Deo acceptissimum fuit, quod cum illi Filius in ara crucis obtulit, Patris iram atque indignationem prorsus mitigavit.

Die Heilige Schrift lehrt obiges Dogma in mannigfaltiger Form. Sie sagt, Christus habe um der Menschen oder um ihrer Sünden willen gelitten und den Tod erduldet; Gott habe ihn, den Sündelosen, für die Menschen zur Sünde (d. i. zum Sündopfer) gemacht; er habe unsere Sünden auf ihn gelegt; oder Christus selbst habe sie auf sich genommen; er habe sein Leben als Lösegeld (λύτρον, oder noch bezeichnender ἀντίλυτρον) für alle oder statt vieler hingegeben; er sei vor Gott für uns zum Fluche geworden (d. i. statt unser habe er die göttliche Strafgerechtigkeit an sich erfahren); er habe uns mit Gott versöhnt, indem er am Kreuze den Schuldbrief auslöschte, der vor Gott wider uns zeugte; sein Tod sei ein Gott wohlgefälliges Opfer, und zwar ein Sündopfer gewesen.

Is. 53, 4: Vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit, et nos putavimus eum quasi leprosum et percussum a Deo et humiliatum. (5) Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra: disciplina pacis nostrae super eum et livore eius sanati sumus. (6) Omnes nos quasi oves erravimus, unusquisque in viam suam declinavit et posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum. (10) Et Dominus voluit conterere eum in infirmitate: si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longaevum et voluntas Domini in manu eius dirigetur. (12) Ideo dispertiam ei plurimos, et fortium dividet spolia, pro eo quod tradidit in mortem animam suam, et cum sceleratis reputatus est: et ipse peccata multorum tulit et pro transgressoribus rogavit. Matth. 20, 28. Röm. 3, 24—26. Kol. 2, 13. Tit. 2, 14. Hebr. 2, 14. 1 Petr. 2, 24 (§ 107, 3). Röm. 4, 25: Qui traditus est propter delicta nostra et resurrexit propter iustificationem nostram. Ebd. 5, 6: Ut quid enim Christus, cum adhuc infirmi essemus, secundum tempus pro impiis mortuus est? (8) Commendat autem caritatem suam Deus in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus, (9) Christus pro nobis mortuus est; multo igitur magis nunc, iustificati in sanguine ipsius, salvi erimus ab ira per ipsum. (10) Si enim, cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius; multo magis reconciliati, salvi erimus in vita ipsius. Vgl. 8, 32. 1 Kor. 15, 3. 2 Kor. 5, 21: Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso. Vgl. V. 18 und 19 (§ 92, 1). Gal. 3, 13: Christus nos redemit de maledicto legis (d. i. des nicht erfüllten Gesetzes oder der Sünde; vgl. V. 10), factus pro nobis maledictum, quia scriptum est: Maledictus omnis, qui pendet in ligno (Deut. 21, 23). („Dieser äußern Strafe hat Christus, der Sündelose, durch seine Erhöhung am Kreuze für die Hörigen des Gesetzes genuggethan und sie dadurch von ihrer Schuld an das Gesetz losgekauft; alle Todeswürdigen aber, Heiden wie Juden, hat er durch seinen Tod vom ewigen Tod befreit." Windischmann, Erklär. des Briefes an d. Gal. S. 76.) 1 Tim. 2, 5: Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus, (6) qui dedit redemptionem (ἀντίλυτρον) semetipsum pro omnibus. 1 Petr. 1, 18: Scientes, quod non corruptibilibus, auro vel argento, redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis, (19) sed pretioso sanguine quasi agni immaculati Christi et incontaminati (vgl. 1 Kor. 6, 20; 7, 23). Ebd. 3, 18: Quia et Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis, ut nos offerret Deo; mortificatus quidem carne, vivificatus autem spiritu. 1 Joh. 3, 5: Et scitis, quia ille apparuit, ut peccata nostra tolleret. Joh. 1, 29: Ecce, Agnus Dei, ecce, qui tollit peccatum mundi. Eph. 5, 2: Ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.

Iren., Adv. haer. V, 16, 3: Dissolvens enim eam, quae ab initio in ligno facta fuerat, hominis inobedientiam, *obediens factus est usque ad mortem, mortem autem crucis* (Phil. 2, 8); eam quae in ligno facta fuerat inobedientiam, per eam quae in ligno fuerat obedientiam sanans. . . . Per quae manifeste ipsum ostendit Deum, quem in primo quidem Adam offendimus, non facientes eius praeceptum; in secundo autem Adam reconciliati sumus, obedientes usque ad mortem facti. Neque enim alteri cuidam eramus debitores, sed illi, cuius et praeceptum transgressi fueramus ab initio. Vgl. 17, 1. *Tert.*, De fuga in persec. 12: Et Dominus quidem illum (hominem) redemit

ab angelis munditenentibus potestatibus, a spiritualibus nequitiae, a tenebris huius aevi, a iudicio aeterno, a morte perpetua. Adv. Marc. V, 7 (§ 96, 2 c). *Aug.*, De Trin. IV, 13, 17: Quam (mortem) propterea Dominus pro nobis indebitam reddidit, ut nobis debita non noceret. Neque enim iure cuiusquam potestatis exutus est carne, sed ipse se exuit. Nam qui posset non mori si nollet, procul dubio, quia voluit mortuus est: et ideo principatus et potestates exemplavit, fiducialiter triumphans eas in semetipso (Col. 2, 15). Morte sua quippe uno verissimo sacrificio pro nobis oblato, quidquid culparum erat, unde nos principatus et potestates ad luenda supplicia iure detinebant, purgavit, abolevit, exstinxit; et sua resurrectione in novam vitam nos praedestinatos vocavit, vocatos iustificavit, iustificatos glorificavit (Rom. 9, 20). Ibid. XIII, 16, 21: *Iustificati*, inquit, *in sanguine ipsius* (Rom. 5, 8): iustificati plane in eo, quod a peccatis omnibus liberati; liberati autem a peccatis omnibus, quoniam pro nobis est Dei Filius, qui nullum habebat, occisus. *Salvi* ergo *erimus ab ira per ipsum* (Rom. l. c.): ab ira utique Dei, quae nihil est aliud quam iusta vindicta. Non enim sicut hominis, animi perturbatio est ira Dei; sed illius ira est, cui dicit alio loco Sancta Scriptura, *Tu autem Domine virtutum cum tranquillitate iudicas* (Sap. 12, 18). Si ergo iusta divina vindicta tale nomen accepit, etiam reconciliatio Dei, quae recte intelligitur, nisi cum talis ira finitur? Nec inimici eramus Deo, nisi quemadmodum iustitiae sunt inimica peccata, quibus remissis tales inimicitiae finiuntur et reconciliantur iusto, quos ipse iustificat. Vgl. *Petav.*, De Incarn. XII, 9 und oben § 95, 3; 96, 2 c. Bernh. Dörholt, Die Lehre von der Genugthuung Christi (Paderborn 1891) S. 124.

S. Thom. 3, q. 48, a. 4: Per peccatum dupliciter homo obligatus erat. Primo quidem servitute peccati, quia *qui facit peccatum, servus est peccati*, ut dicitur Ioan. 8, 3, et 2 Petr. 2, 19: *A quo quis superatus est, huius et servus est.* Quia igitur diabolus hominem superaverat, inducendo eum ad peccatum, homo servituti diaboli addictus erat. Secundo, quantum ad reatum poenae, quo homo erat obligatus secundum Dei iustitiam . . . Quia igitur passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu generis humani, eius passio fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione . . . Et ideo passio Christi dicitur esse nostra redemptio. Vgl. ibid. q. 49, a. 1—3.

Eine vollständige speculative Satisfactionstheorie entwickelte zuerst der hl. Anselmus. Er geht von dem Gedanken aus, Gott könne die Sünde, wodurch ihm seine Ehre geraubt wird, nicht ungestraft lassen (Cur Deus homo I, 12: Peccatum . . . si non punitur, inordinatum dimittitur . . . Deum vero non decet aliquid in suo regno inordinatum dimittere). Nachdem also der Mensch der Sünde verfallen war, mußte entweder das ganze Menschengeschlecht der verdienten ewigen Strafe überantwortet oder aber durch eine anderweitige vollständige Genugthuung Gott die geraubte Ehre wiedererstattet werden (ibid. c. 13: Necesse est ergo, ut aut ablatus honor solvatur aut poena sequatur; alioquin aut sibi ipsi Deus iustus non erit aut ad utrumque impotens erit). Die erste Alternative nun kann Gott nicht wählen, weil er den Menschen zu dem Zwecke erschaffen hat, um ihn ewig zu beseligen, und weil nach seinem ewigen Rathschlusse die durch den Sündenfall der Engel in seinem Reiche entstandene Lücke durch die gleiche Zahl von Menschen ausgefüllt werden soll. Es wäre aber nicht geziemend, wenn durch die menschliche Sünde die Absichten Gottes, des Schöpfers, vereitelt würden. Der zweiten Alternative kann

der Mensch (weil er Sünder ist und Gott kein Aequivalent für die ihm geraubte Ehre, die einen unendlichen Werth besitzt, darzubieten vermag) nicht genügen. Daher die Nothwendigkeit der Incarnation (Cur Deus homo). Vgl. ibid. II, 4: Ex his est facile cognoscere, quoniam aut hoc de humana natura perficiet Deus, quod incepit; aut in vanum fecit tam sublimem naturam ad tantum bonum. At si nihil pretiosius agnoscitur Deus fecisse, quam rationalem naturam ad gaudendum de se; valde alienum est ab eo, ut ullam rationalem naturam penitus perire sinat ... Necesse est ergo, ut de humana natura perficiat quod incepit; hoc autem fieri, sicut diximus, nequit, nisi per integram peccati satisfactionem, quam nullus peccator facere potest. Ibid. c. 6: Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus ... Sed nec facere illam debet nisi homo, alioquin non satisfacit homo. Die Erlösung ist dennoch ein Werk der freien Liebe Gottes und nothwendiger Gegenstand unseres Dankes. Denn jene Nothwendigkeit der Incarnation ist eine solche, die Gott sich selbst durch seinen freien schöpferischen Rathschluß auferlegt hat; sie bedeutet nichts anderes als die Unwandelbarkeit des göttlichen Willens. Ibid. II, 17: Dei voluntas nulla cogitur necessitate, sed ipsa se spontanea sua servat immutabilitate, quando dicitur aliquid necessitate facere. Ibid. c. 5: Est necessitas, quae benefacienti gratiam aufert aut minuit; et est necessitas, qua maior beneficio gratia debetur. Cum enim aliquis ex necessitate, cui subiacet invitus, benefacit, aut nulla aut minor illi gratia debetur. Cum vero ipse se sponte necessitati benefaciendi subdit nec invitus eam sustinet, tunc utique beneficii gratiam meretur maiorem. Non enim haec est dicenda necessitas, sed gratia; quia nullo cogente illam suscepit aut servat, sed gratis ... Non enim illum latuit, quid homo facturus erat, cum illum fecit: et tamen bonitate sua illum creando, sponte se ut perficeret inceptum bonum, quasi obligavit ... Et cum dicimus Deum aliquid facere quasi necessitate vitandi inhonestatem, quam utique non timet, potius intelligendum est, quia hoc facit necessitate servandae honestatis: quae scilicet necessitas non est aliud quam immutabilitas honestatis eius, quam a se ipso et non ab alio habet; et idcirco improprie dicitur necessitas. Vgl. Jos. Bach a. a. O. I, 336. (F. R. Hasse,) Anselm von Canterbury II (Leipzig 1852), 485. Schwane, Dogmengesch. des Mittelalters S. 296. Kleutgen a. a. O. III, 348. Dörholt a. a. O. S. 200. 246.

Der hl. Thomas und fast alle Theologen nach ihm lassen den ersten Satz dieser Theorie nicht gelten. Sie lehren, Gott hätte, auch ohne eine adäquate Genugthuung zu fordern, aus bloßer Barmherzigkeit dem Menschen die Schuld und dann auch die Strafe der Sünde erlassen können; er würde dadurch nicht gegen die Gerechtigkeit verstoßen haben, weil die Sünde ihrem Wesen nach eine Auflehnung wider Gottes Willen, nicht aber gegen eine höhere Ordnung ist, deren Rechte Gott zu wahren verpflichtet wäre. Vgl. *S. Thom.* 3, q. 46, a. 2 ad 3 (oben § 49, 2). *Bonav.*, III. Sent. d. 30, q. 6 ad 4. Mithin war auch die Incarnation nicht der einzige Gott offenstehende Weg zur Errettung der gefallenen Menschheit. Sie war nur dann nothwendig, wenn Gott als Bedingung des menschlichen Heiles eine ihm zu leistende adäquate Genugthuung fordern wollte; und daß es nun so geschah, war allerdings höchst congruent. Die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit Gottes wurden auf solche Weise im höchsten Maße verherrlicht. *S. Thom.*, III. Sent. d. 20, q. 1, a. 4 ad 1: Quantum ex parte Dei est, fuit alius modus nostrae liberationis possibilis, quia eius potentia limitata non est; quem si elegisset, convenientissimus fuisset, non tamen habuisset rationem redemptionis, sed libe-

rationis tantum; quia liberatio non fuisset facta per solutionem pretii. Vgl. ibid. 3, q. 46, a. 1 ad 3 (oben § 49, 2). Conc. Prov. Col. P. I, c. 28 (§ 93, 2).

In diesem (hypothetischen) Sinne reden auch die heiligen Väter von einer Nothwendigkeit der Menschwerdung. So z. B. *Aug.*, Serm. 174, 1 (§ 93, 2); Enchir. 108: Nam neque per ipsum liberaremur unum Mediatorem Dei et hominum hominem Iesum Christum, nisi esset et Deus ... Cum vero genus humanum peccata longe separaverunt a Deo, per Mediatorem, qui solus sine peccato natus est, vixit, occisus est, reconciliari nos oportebat Deo usque ad carnis resurrectionem in vitam aeternam. *Leo M.*, Serm. 21 (al. 20), 2: Ad dependendum nostrae conditionis debitum, natura inviolabilis naturae est unita passibili, Deusque verus et homo verus in unitatem Domini temperatur: ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei hominumque mediator et mori posset ex uno et resurgere posset ex altero ... Nisi enim esset Deus verus, non afferret remedium: nisi esset homo verus, non praeberet exemplum. Vgl. oben § 93. 96. Kleutgen a. a. O. S. 436. Dörholt a. a. O. S. 212.

Der kirchlichen Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi liegt auch der Gedanke zu Grunde, daß die Schuld der menschlichen Sünde den Charakter der Unendlichkeit besitze, weil sie eine Beleidigung der unendlichen Majestät Gottes einschließt, und weil die ganze menschliche Natur in dieselbe verstrickt ist. Darum konnte sie auch nur durch eine Genugthuung von unendlichem Werthe, d. i. durch das Opfer des Gottmenschen, aufgewogen werden. Vgl. *Anselm.* l. c. I, 21. *S. Thom.* 3, q. 1, a. 2 ad 2: Aliqua satisfactio potest dici dupliciter sufficiens: uno modo perfecte, quia est condigna per quandam adaequationem ad recompensationem culpae commissae; et sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit pro peccato, tum quia tota humana natura erat per peccatum corrupta; nec bonum alicuius personae, vel etiam plurium, poterat per aequiperantiam totius naturae detrimentum recompensare; tum etiam quia peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae maiestatis: tanto enim offensa est gravior, quanto maior est ille, in quem delinquitur. Unde oportuit ad condignam satisfactionem ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei et hominis exsistens. Alio modo potest dici satisfactio hominis esse sufficiens imperfecte, scilicet secundum acceptationem eius, qui est ea contentus, quamvis non sit condigna: et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Et quia omne imperfectum praesupponit aliquid perfectum, a quo sustentetur, inde est, quod omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi. Vgl. III. Sent. d. 20, q. 1, a. 2: Peccatum pro quo fiebat satisfactio, infinitatem quandam habet ex tribus. Primo ex infinitate divinae maiestatis, in quantum offensa fuerat per contemptum inobedientiae; quanto enim maior est, in quem peccatur, tanto est gravior culpa. Secundo ex bono, quod per peccatum auferebatur, quod est infinitum, id est ipse Deus, cuius participatione fiunt homines beati. Tertio ex ipsa natura, quae corrupta erat, quae quidem infinitatem quandam habet, in quantum in ea possunt supposita in infinitum multiplicari. Vgl. Dörholt a. a. O. S. 268. 405.

2. In dem Opfertode Christi sind alle Bedingungen einer die Schuld der menschlichen Sünde vor Gott aufwiegenden stellvertretenden Genugthuung (satisfactio vicaria *condigna*) auf das vollkommenste erfüllt. Als

solche bezeichnet die kirchliche Wissenschaft der Natur der Sache gemäß folgende: Diese Genugthuung mußte Gott von seiten des Menschen (als des Schuldners) dargeboten werden, jedoch von einem solchen Träger der menschlichen Natur, der nicht selbst auch mit der Sündenschuld behaftet, vielmehr schlechthin schuldlos war; sie mußte ihrem Werthe nach betrachtet der Größe der Sündenschuld gleichkommen; sie mußte in einer gottgefälligen, freiwilligen, nicht schon anderweitig geschuldeten Leistung bestehen (redditio aequivalentis voluntaria ex propriis et alias indebitis).

a) Die vier zuerst genannten Bedingungen waren kraft der unio hypostatica in Christo nothwendig gegeben (§ 98; 101, 1). Jeder, auch der geringste innere oder äußere Opferact des Gottmenschen war vermöge der göttlichen Würde seiner Person und der Fülle der ihm innewohnenden Gnade und Liebe nicht bloß gottgefällig, sondern auch von wahrhaft unendlichem Werthe; indem er also freiwillig das denkbar vollkommenste Opfer, das Opfer seines Lebens, brachte, bot er Gott nicht boß eine genügende, sondern eine überreiche Genugthuung (satisfactio *superabundans*) dar.

Clem. VI., Const. *Unigenitus Dei Filius* (a. 1343): Non enim corruptibilibus auro et argento, sed sui ipsius agni incontaminati et immaculati pretioso sanguine nos redemit: quem in ara crucis innocens immolatus non guttam sanguinis modicam, quae tamen propter unionem ad Verbum pro redemptione totius humani generis suffecisset, sed copiose velut quoddam profluvium noscitur effudisse, ita ut a planta pedis usque ad verticem capitis nulla sanitas inveniretur in ipso (Is. 1, 6). Quantum ergo exinde, ut nec supervacua, inanis aut superflua tantae effusionis miseratio redderetur, thesaurum militanti Ecclesiae acquisivit, volens suis thesaurizare filiis pius pater, ut sic sit infinitus thesaurus hominibus, quo qui usi sunt, Dei amicitiae participes sunt effecti.

Cyr. Hier., Cat. 13, 33: „Die Ungerechtigkeit der Sünder war nicht so groß wie die Gerechtigkeit dessen, der für uns starb; wir haben nicht in dem Grade gesündigt, als der durch Gerechtigkeit sich auszeichnete, welcher für uns sein Leben opferte; der es hingab, wann er wollte, und es wiederum an sich nahm, wann er wollte." Der hl. Chrysostomus (Hom. in ep. ad Rom. 10) bemerkt, der Werth der von Christus für uns geleisteten Genugthuung überrage die Schuld der menschlichen Sünde in demselben Maße, wie das ganze unermeßliche Meer ein Wassertröpflein an Größe übertreffe. Andere Zeugnisse siehe bei *Petav.* l. c. XII, 9, 4 sqq. *Anselm.*, De conc. virg. 22: Deus non exigit ab ullo peccatore plus quam debet. Sed quoniam nullus potest reddere, quantum debet: solus Christus reddit pro omnibus, qui salvantur, plus quam debent. Vgl. Cur Deus homo II, 14. *S. Thom.* 3, q. 48, 2: Ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id, quod aeque vel magis diligit, quam oderit offensam. Christus autem ex caritate et obedientia patiendo maius aliquid Deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis: primo quidem propter magnitudinem caritatis, ex qua patiebatur; secundo propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis; tertio propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti . . . Et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis. Ibid. ad 3: Dignitas carnis Christi non est aestimanda solum

secundum carnis naturam, sed secundum personam assumentem, in quantum scilicet erat caro Dei, ex quo habebat dignitatem infinitam. Vgl. Dörholt a. a. O. S. 376. 492.

b) Die Freiwilligkeit des Todesleidens Christi ist in der Heiligen Schrift und in der Tradition aufs bestimmteste gelehrt. Es handelt sich hier zunächst um den menschlichen Willen Christi, da er ja als Mensch (nicht seiner göttlichen Natur nach) litt und sich opferte. Von seiten der Gottheit war die Hingabe der menschlichen Natur in den Tod selbstverständlich ebenso freiwillig wie die Annahme derselben in dem Geheimnisse der Incarnation. S. oben § 93, 2.

Conc. Later. (a. 649) can. 2: Si quis . . . non confitetur . . . Deum Verbum . . . hominem factum, crucifixum carne, propter nos *sponte* passum sepultumque . . . condemnatus sit. Can. 10: . . . Per utramque eius naturam *voluntarius* naturaliter idem consistit nostrae salutis operator.

Die Uebernahme des Todesleidens von seiten Christi wird in der Heiligen Schrift als ein Act freiwilligen (darum verdienstlichen) Gehorsams gegen den himmlischen Vater dargestellt; außerdem aber wird die Freiwilligkeit seines Todes auch direct gelehrt. Die Freiwilligkeit bedingte auch den Opfercharakter desselben (redditio ex bonis alias indebitis).

Is. 53, 10. 12 (oben n. 1). Röm. 5, 18. 19 (§ 109, 1). Phil. 2, 8 (§ 95, 2 b). Hebr. 10, 4: Impossibile enim est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata. (5) Ideo ingrediens mundum dicit: Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi; (6) holocautomata pro peccato non tibi placuerunt. (7) Tunc dixi: Ecce venio, in capite libri scriptum est de me: Ut faciam, Deus, voluntatem tuam (Ps. 39, 8). Ebd. V. 10: In qua voluntate sanctificati sumus per oblationem corporis Iesu Christi semel. Vgl. Joh. 18, 11: Calicem, quem dedit mihi Pater, non bibam illum? Matth. 26, 39. 42. Joh. 10, 17: Propterea me diligit Pater, quia ego pono animam meam, ut iterum sumam eam. (18) Nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a meipso, et potestatem habeo ponendi eam, et potestatem habeo iterum sumendi eam: hoc mandatum accepi a Patre meo. Apg. 2, 23: Hunc definito consilio et praescientia Dei traditum, per manus iniquorum affligentes interemistis. Eph. 5, 2 (n. 1). Hebr. 12, 2 (§ 103, 3).

Hier., In Is. 53, 7: *Oblatus est, quia ipse voluit.* Non enim necessitate crucem, sed voluntate sustinuit. *Cyr. Hier.* l. c. (a). *Aug.*, De Trin. IV, 12, 15: Nos enim ad mortem per peccatum venimus, ille per iustitiam; et ideo, cum sit mors nostra poena peccati, mors illius facta est hostia pro peccato. Ibid. c. 13, 16: Quapropter cum . . . ea sit poena in morte corporis, ut spiritus quia volens deseruit Deum, deserat corpus invitus; . . . demonstravit spiritus Mediatoris, quam nulla poena peccati usque ad mortem carnis accesserit, quia non eam deseruit invitus, sed quia voluit, quando voluit, quomodo voluit . . . Et hoc maxime mirati sunt, sicut Evangelium loquitur, qui praesentes erant, cum post illam vocem, in qua figuram peccati nostri edidit, continuo tradidit spiritum. De nat. et gr. 24, 26: Illi etiam nasci, potestas misericordiae, non conditio naturae fuit; sic etiam mortuus est potestate, et hoc est pretium nostrum, quo nos a morte redimeret.

S. Thom. 3, q. 48, a. 3: Sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum, et inde est, quod Augu-

stinus dicit (Civ. Dei X, 6): *Verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possumus.* Christus autem, ut ibidem subditur, *seipsum obtulit in passione pro nobis;* et hoc ipsum quod voluntarie passionem sustinuit, Deo maxime acceptum fuit, utpote ex caritate maxima proveniens. Unde manifestum est, quod passio Christi fuerit verum sacrificium. Ibid. ad 3: Passio Christi ex parte occidentium ipsum fuit maleficium; sed ex parte ipsius ex caritate patientis fuit sacrificium. Unde hoc sacrificium ipse Christus obtulisse dicitur, non autem illi, qui eum occiderunt.

Die Frage, wie die Freiwilligkeit des Todes Christi einerseits und das vom Vater ihm gegebene Gebot zu sterben anderseits (Joh. 10, 18), bezw. die Sündenunfähigkeit Christi vermöge der visio beatifica (§ 103, 3), miteinander vereinbar seien, wurde von den Theologen in verschiedener Weise gelöst. Die Darlegung jenes Gebotes durch den Erlöser (Joh. a. a. O.) läßt übrigens die Freiwilligkeit seines Todes klar durchblicken.

Einige nahmen an, jenes Gebot sei kein strictes Gebot (non absolutum imperium), sondern nur die Aeußerung eines Wunsches gewesen; dabei habe der Vater es der freien Wahl des Gottmenschen überlassen, ob er unter den ihm gezeigten Mitteln des menschlichen Heiles gerade das des Todesleidens ergreifen wolle (*Petav.* l. c. IX, 8, 6). Andere meinten, das Gebot des Vaters sei nur ein bedingtes gewesen, dessen Geltung er von der freien Zustimmung des Erlösers habe abhangen lassen und wovon dieser auch immer wieder sich hätte entbinden können (*Tournely,* De Incarn. q. 11, art. 4, concl. 2. 3). Wieder andere glaubten, die nähern Umstände des Todesleidens seien in jenem Gebote nicht mit einbegriffen, sondern der freien Wahl des Gottmenschen überlassen gewesen. Es ist klar, daß diese Annahmen mit den angeführten Aeußerungen der Heiligen Schrift schwer vereinbar sind. Sie gehen alle von dem Gedanken aus, die Freiwilligkeit des Todesleidens Christi könne nur dann festgehalten werden, wenn ihm auch die Möglichkeit offen gestanden hätte, demselben zu entgehen. Letzteres sei nicht der Fall, wenn ihm die Erleidung des Todes durch ein strictes Gebot des Vaters aufgelegt war, da ja die Sündelosigkeit Christi (bezw. die mit der visio beatifica gegebene nothwendige Uebereinstimmung seines Willens mit dem göttlichen) die Möglichkeit der Nichterfüllung dieses Gebotes absolut ausgeschlossen hätte. Vgl. Atzberger, Die Unsündlichkeit Christi S. 227. Kleutgen a. a. O. III, 510.

Die thomistische Schule hält daran fest, daß allerdings schon vermöge der unio hypostatica kein Widerspruch zwischen dem menschlichen Willen in Christo und dem göttlichen möglich gewesen sei; daß aber dennoch auch der menschliche Wille Christi durch freiwilligen Gehorsam auf alle Forderungen des göttlichen Willens eingegangen sei. So auch bezüglich des Todesleidens. Christus konnte demselben nicht entgehen kraft des göttlichen Gebotes; aber er wollte demselben auch nicht entgehen kraft seines freiwilligen, unwandelbaren Gehorsams, kraft seiner Liebe zu Gott und den Menschen. Eine Aufhebung seiner Freiheit würde jene Nothwendigkeit nur dann bedeuten, wenn die Möglichkeit der Sünde oder die Wandelbarkeit des Wollens zum Wesen der Freiheit gehörte, was nicht der Fall ist. Vgl. § 102, 1 c; 81, 4. *S. Thom.* 3, q. 47, a. 1—3. Vgl. auch ibid. a. 3 ad 1: Innocentem hominem passioni et morti tradere contra eius voluntatem est impium et crudele. Sic autem Deus Pater Christum non tradidit, sed inspirando ei voluntatem patiendi pro nobis. Ibid. q. 18, a. 1 ad 1: Quidquid fuit in humana natura Christi, movebatur nutu voluntatis divinae; non tamen sequitur, quod in Christo non

fuerit motus voluntatis proprius naturae humanae, quia etiam aliorum sanctorum piae voluntates moventur secundum voluntatem Dei, *qui operatur in eis velle et perficere* (Phil. 2, 13). Cat. Rom. P. I, c. 5, q. 12: Sed a Patre etiam et a semetipso Christum Dominum traditum esse sacrae litterae testantur. *Bill.*, De Incarn. diss. 18, a. 4.

3. Die stellvertretende Genugthuung Christi war nicht bloß genügend, um die Sündenschuld aller Menschen zu tilgen, sie war auch von Gott bestimmt als Sühnopfer für die Sünden aller Menschen und aller Zeiten. Die Kirche hat diesen in der Heiligen Schrift klar ausgesprochenen Satz gegenüber der Irrlehre der Prädestinatianer, Calvins und der Jansenisten, daß Christus nur für die Auserwählten gestorben sei, wiederholt definirt. Aus dieser objectiven Bestimmung und dem objectiven Werthe des Kreuzesopfers folgt freilich nicht, daß auch alle Menschen persönlich der Früchte desselben theilhaftig werden. Dazu sind gewisse subjective Bedingungen erforderlich, welche eben nicht bei allen zutreffen.

Conc. Carisiac. (a. 853 c. Godescalc.) c. 4: Christus Iesus D. N., sicut nullus homo est, fuit vel erit, cuius natura in illo assumpta non fuerit, ita nullus est, fuit vel erit homo, pro quo passus non fuerit; licet non omnes passionis eius mysterio redimantur. Quod vero omnes passionis eius mysterio non redimuntur, non respicit ad magnitudinem et pretii copiositatem, sed ad infidelium et ad non credentium ea fide, quae per dilectionem operatur, respicit partem; quia poculum humanae salutis, quod confectum est infirmitate nostra et virtute divina, habet quidem in se, ut omnibus prosit; sed si non bibitur, non medetur. Conc. Valent. (a. 855 adv. Ioan. Scot.) can. 4. Trid. Sess. 6, c. 3: Verum, etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis eius beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat, quibus meritum passionis eius communicatur. Prop. *Ians.* damn. 5 (§ 124, 1). Prop. *Quesn.* damn. 32: Iesus Christus se morti tradidit ad liberandum pro semper suo sanguine primogenitos, id est electos, de manu angeli exterminatoris. Vgl. n. 30. 31. Prop. ab *Alex. VIII.* damn. (7. Dec. 1690) n. 4: Dedit semetipsum pro nobis oblationem Deo, non pro solis electis, sed pro omnibus et solis fidelibus. Vgl. § 124.

Matth. 18, 11: Venit enim Filius hominis salvare, quod perierat. Luc. 19, 10. Joh. 3, 16. 17 (§ 93, 1). Vgl. die oben § 108, 1 angeführten Stellen. 2 Kor. 5, 14: Caritas enim Christi urget nos, aestimantes hoc, quoniam si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt: (15) et pro omnibus mortuus est Christus, ut, et qui vivunt, iam non sibi vivant, sed ei, qui pro ipsis mortuus est et resurrexit. 1 Tim. 1, 15: Fidelis sermo et omni acceptione dignus, quod Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere. Eph. 2, 13. 18 (§ 109, 1). Hebr. 2, 9 (§ 109, 3). 1 Joh. 2, 2: Et ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi. Nach diesen Stellen muß der hie und da sich findende Ausdruck, Christus sei für viele (oder die Vielen) gestorben, gedeutet werden. Alle Menschen sind eben diese „Vielen" im Vergleich mit dem ersten Adam, als dem Urheber des allgemeinen Sündenverderbnisses, und dem zweiten Adam, Christus, als dem Urheber des Heiles für alle. Vgl. Röm. 5, 16 ff. (§ 109, 1).

Vgl. die Zeugnisse der Tradition § 96, 2 c; oben n. 1. *Petav.* l. c. XIII, 2. Ueber die augustinische Lehre siehe ebd. c. 3. 4. Siehe unten § 124. Vgl. Dörholt a. a. O. S. 307. 376.

Die von den Gnostikern (namentlich von Marcion), dann von den Origenisten vertretene Meinung, daß das Erlösungswerk Christi mit seinen Wirkungen auch auf die gefallenen Engel sich erstrecke, wurde von der Kirche stets verworfen. Vgl. Syn. Const. c. Orig. can. 7. 12 (§ 76, 4). Hebr. 2, 16 (§ 96, 2 b).

Tert., De carne Chr. 14: Homo perierat, hominem restitui oportuerat. Ut Angelum gestaret Christus, nihil tale de causa est. Nam etsi Angelis perditio reputatur in ignem praeparatum diabolo et angelis eius, numquam tamen illis restitutio repromissa est. Nullum mandatum de salute Angelorum suscepit Christus a Patre. Quod Pater neque repromisit neque mandavit, Christus administrare non potuit. *Aug.*, Enchir. 61: Non enim pro Angelis mortuus est Christus. Sed ideo etiam pro Angelis fit, quidquid hominum per eius mortem redimitur et liberatur a malo, quoniam cum eis quodammodo redit in gratiam, post inimicitias, quas inter homines et sanctos Angelos peccata fecerunt, et ex ipsa hominum redemptione ruinae illius angelicae detrimenta reparantur. . . . Instaurantur (Eph. 1, 10) quippe quae in coelis sunt, cum id quod inde in Angelis lapsum est, ex hominibus redditur; instaurantur autem quae in terris sunt, cum ipsi homines, qui praedestinati sunt ad aeternam vitam, a corruptionis vetustate renovantur. Ac sic per illud singulare sacrificium, in quo Mediator est immolatus, . . . pacificantur (Col. 1, 20) coelestia cum terrestribus et terrestria cum coelestibus. In diesem Sinne sind also die paulinischen Aussprüche Eph. 1, 10. Kol. 1, 19. 20 zu erklären. Siehe unten § 110, 2.

Die Lehre der Heiligen Schrift, daß Christus die Sünden der Menschen, d. i. die Schuld oder die Strafe ihrer Sünden, auf sich genommen habe, ist nicht dahin zu verstehen, daß Christus die ewigen Strafen der Sünde im eigentlichen oder formellen Sinne, also auch die Pein und die Verzweiflung der Verdammten in der Hölle, an sich erfahren habe. Letzteres lehrten die Reformatoren (*Luth.*, Ep. ad Amsd. 357. *Calv.*, Inst. II, 16, 10).

Vermöge der unio hypostatica konnten Verzweiflung und Höllenpein ebensowenig in der Seele des Erlösers Platz greifen wie die Sünde. Auch die Zulassung derselben von seiten Gottes wäre nicht verständlich, zumal, da sie zum Zwecke der Erlösung weder nöthig noch dienlich gewesen wären.

Die Stelle Eph. 4, 8. 9, auf welche man sich berief, bezieht sich auf das Hinabsteigen Christi in die Vorhölle (vgl. Cat. Rom. P. I, c. 6, q. 5. 6; unten § 111, 2). Apg. 2, 24: Quem (Christum) Deus suscitavit, solutis doloribus inferni (λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου), wurde gleichfalls von Calvin als Beweisstelle für seine Lehre angezogen. Unter dolores inferni verstand er die geistige Qual der Verdammten (die Verzweiflung). Den Beginn derselben in der Seele Christi bezeichne der Ausruf Matth. 27, 46: Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?

Die katholischen Erklärer nehmen den Ausdruck dolores *inferni* (entsprechend der kritisch allein begründeten griechischen Lesart) für gleichbedeutend mit dolores *mortis*. Die Schmerzen des Todes, d. i. das, was der Tod und das Grab am Gottmenschen bewirkt hatten, die Trennung von Seele und Leib, löste Gott auf, indem er den Erlöser wieder zum Leben erweckte. Vgl. *Ribera*, Comm. in Os. 13, 14: *Solutis doloribus mortis*, i. e. solvens et irritans id, quod per tot dolores et cruciatus

mors effecerat, ut scilicet anima Christi a corpore separetur, dum eam separatam rursum in resurrectione corpori univit. — Mors enim et infernus suis aerumnis et doloribus quasi funibus videbantur Christi animam et corpus quasi colligata et incarcerata detinere. Sed Deus haec vincula et hosce funes dissolvit, dum Christum ex iis ad lucem et vitam redivivum duxit.

Ueber die Frage, in welchem Sinne Christus bei seinem Descensus ad inferos in der Hölle der Verdammten gegenwärtig gewesen sei, vgl. *S. Thom.* 3, q. 52, a. 2: Dupliciter dicitur esse aliquid alicubi. Uno modo per suum effectum: et hoc modo Christus in quemlibet inferorum descendit; aliter tamen et aliter. Nam in infernum damnatorum habuit hunc effectum, quod descendens ad inferos eos de sua incredulitate et malitia confutavit; illis vero, qui detinebantur in purgatorio, spem gloriae consequendae dedit; sanctis autem patribus, qui pro solo peccato originali detinebantur in inferno, lumen aeternae gloriae infudit. Alio modo dicitur aliquid esse alicubi per suam essentiam; et hoc modo anima Christi descendit solum ad locum inferni, in quo iusti detinebantur, ut quos ipse per gratiam interius visitabat secundum divinitatem, eos etiam secundum animam visitaret et loco. Vgl. Hundhausen, Das erste Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus S. 350 (§ 111, 2). In Bezug auf Matth. 27, 46 vgl. *S. Thom.* 3, q. 50, a. 2 ad 1: Derelictio illa non est referenda ad solutionem unionis personalis, sed ad hoc, quod Deus Pater eum exposuit passioni; unde derelinquere ibi non est aliud quam non protegere a persequentibus. Vel dicit se derelictum quantum ad illam orationem, qua dixerat: *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste*, ut Augustinus exponit in lib. de Gr. N. T. (Ep. 140, 6. 10). Vgl. § 98, 2.

Die Lehre vom Hohenpriesterthum und Opfer Christi ist im Hebräerbrief besonders eingehend erörtert. Dennoch haben die Socinianer sich auf ihn vorzugsweise berufen, indem sie dem Kreuzestode Christi den Opfercharakter absprachen. Sie lehren, nur dem verherrlichten Christus im Himmel komme eine Art priesterlicher Thätigkeit zu, „indem er uns beschütze und gewissermaßen den Zorn Gottes von uns abwende, der gegen die Bösen ausgeschüttet zu werden pflege". Vgl. Möhler, Symbolik § 90. Eine eingehende Widerlegung jener socinianischen Irrthümer siehe *Tournely*, De Incarn. q. 5. Vgl. auch Thalhofer, Die Opferlehre des Hebräerbriefes. Dill. 1855. Dörholt a. a. O. S. 152.

§ 109.

Fortsetzung.

C. Der Tod Christi als Verdienstursache des menschlichen Heiles und seiner eigenen Verherrlichung. Die Früchte der Erlösung.

1. Durch dieselbe Thätigkeit und durch dasselbe Leiden, mittelst deren Christus dem Vater Genugthuung leistete und die Schuld der menschlichen Sünde tilgte, hat er zugleich bei Gott einen unermeßlichen Schatz von Gnaden für die Menschheit verdient (meritum Salvatoris). Er hat ihr alle jene Gnaden erworben, wodurch sie das durch die Sünde verscherzte übernatürliche Heil wiederzuerlangen vermag: Befreiung von der Sünde (reatus culpae) und damit zugleich die Befreiung aus der Gewaltherrschaft des Teufels; übernatürliche Heiligkeit und Gerechtigkeit; die Kindschaft Gottes und die An-

wartschaft auf das ewige Leben; die Fülle aller zum Heile nothwendigen actuellen Gnaden; die Auferstehung und Verklärung des Leibes. Auf solche Weise ist er durch seinen Tod der Urheber des Neuen Bundes (oder Testamentes), des ewigen Gnadenbundes Gottes mit der gefallenen Menschheit, geworden.

Conc. Flor. Decr. pro Iacob.: Firmiter credit, profitetur et docet (ss. Romana Eccl.), neminem umquam ex viro feminaque conceptum *a diaboli dominatione* fuisse liberatum, nisi per meritum mediatoris Dei et hominum Iesu Christi D. N.; qui sine peccato conceptus, natus et mortuus, humani generis hostem, peccata nostra delendo, solus sua morte prostravit; et *regni coelestis introitum,* quem primus homo peccato proprio cum omni successione perdiderat, reseravit. Trid. Sess. 5, can. 3; Sess. 6, c. 7 (§ 107, 4); c. 2: Quo factum est, ut coelestis Pater . . . Christum Iesum, Filium suum . . . miserit, ut et Iudaeos, qui sub lege erant, redimeret, et gentes, quae non sectabantur iustitiam, iustitiam apprehenderent, atque omnes *adoptionem filiorum* reciperent. Ibid. c. 16: Quae enim iustitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem *iustificamur;* illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum. Ibid. can. 26: Si quis dixerit, iustos non debere pro bonis operibus, quae in Deo fuerint facta, exspectare et sperare aeternam retributionem a Deo per eius misericordiam et Iesu Christi meritum, si bene agendo et divina mandata custodiendo usque in finem perseveraverint, a. s. *Clem. VI.* l. c. (§ 108, 2). Vgl. Cat. Rom. P. I, c. 5, q. 14. Derselbe hebt auch die ethische Bedeutung des Kreuzestodes Christi hervor. Ibid. q. 15 (§ 106, 1).

Is. 53, 5 ff. Joh. 1, 29 (§ 108, 1); 3, 14. 16. 17 (§ 107, 3 c; 93, 1). Röm. 5, 16: Et non sicut per unum peccatum, ita et donum; nam iudicium quidem ex uno in condemnationem; gratia autem ex multis delictis in iustificationem. (17) Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis abundantiam gratiae et donationis et iustitiae accipientes, in vita regnabunt per unum Iesum Christum. (18) Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae. (19) Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem iusti constituentur multi. Vgl. V. 3—10 (§ 108, 1). 1 Kor. 1, 30 (§ 118). 1 Kor. 15, 21: Quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum. (22) Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. Gal. 4, 4 (§ 95, 2 a).

Eph. 1, 3—10; 2, 4—6 (§ 92, 3). V. 10: Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Iesu in operibus bonis, quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus. (13) Nunc autem in Christo Iesu vos, qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi. (18) Quoniam per ipsum habemus accessum ambo in uno spiritu ad Patrem. Ebd. 5, 25—27 (§ 153, 2). Hebr. 2, 14. 15 (§ 96, 2 a); 9, 13: Si enim sanguis hircorum et taurorum, et cinis vitulae aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis: (14) quanto magis sanguis Christi, qui per Spiritum Sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi? (15) Et ideo novi testamenti mediator est, ut morte intercedente, in redemptionem earum praevaricationum, quae erant sub priori testamento, repromissionem accipiant, qui vocati sunt, aeternae haereditatis. Andere Stellen siehe § 108, 1.

Iren., Adv. haer. II, 19, 3: Et Dominus quidem per passionem mortem destruxit; et solvit errorem, corruptionemque exterminavit et ignorantiam destruxit; vitam autem manifestavit et ostendit veritatem et incorruptionem donavit. Ibid. IV, 22, 1: In novissimis autem temporibus, cum venit plenitudo temporis libertatis, ipsum Verbum per seipsum sordes abluit filiarum Sion, manibus suis lavans pedes discipulorum. Hic est enim finis humani generis haeredificantis Deum: uti quemadmodum in initio per primos, omnes in servitutem redacti sumus debito mortis; sic in ultimo per novissimum omnes, qui ab initio discipuli, emundati et abluti quae sunt mortis, in vitam veniant Dei. Ibid. V, 2, 1: Propterea benigne effudit semetipsum, ut nos colligeret in sinum Patris. *Tert.*, Adv. Marc. III, 9: Solus Christus in carnem ex carne nasci habebat, ut nativitatem nostram nativitate sua reformaret, atque ita etiam mortem nostram morte sua solveret resurgendo in carne, in qua natus est, ut et mori posset. *Cypr.*, Ad Demetr. 26: Hanc gratiam (c. 25) Christus impertit, hoc munus misericordiae suae tribuit subigendo mortem trophaeo crucis, redimendo credentem pretio sanguinis sui, reconciliando hominem Deo Patri, vivificando mortalem regeneratione coelesti. Ep. 58 (al. 55), 6: Filius Dei passus est, ut nos filios faceret, et filius hominis pati non vult, ut esse Dei filius perseveret! *Cyr. Hier.*, Cat. 13, 2: „Wenn durch den Fall des einen der Tod die Herrschaft über die Welt erlangt hatte, warum sollte dann nicht vielmehr durch die Gerechtigkeit des einen das Leben die Herrschaft gewinnen? Und wenn damals durch das Holz, von dessen Frucht unsere Stammeltern aßen, die Vertreibung aus dem Paradiese veranlaßt wurde, warum sollten dann nicht vielmehr durch das Holz Jesu die Gläubigen den Eintritt ins Paradies wieder erlangen? Wenn der erste, aus Lehm der Erde gebildete Mensch den Tod für alle zuwege brachte, warum sollte dann nicht der, welcher ihn aus Lehm der Erde bildete, das Leben wiederbringen, da er selbst das Leben ist?" Auch hier betonen die heiligen Väter, daß der Werth des Opfers Christi die Größe der menschlichen Sündenschuld überrage, und daß wir darum auch in Christo größere Gnadenschätze wieder erlangt haben, als die Sünde uns geraubt hatte. So z. B. *Chrys.*, Hom. in ep. ad Rom. 10: „Nicht nur so viel, als wir zur Tilgung der Sünde bedurften, empfingen wir jetzt durch die Gnade, sondern viel mehr. Denn wir wurden ja von der Strafe befreit und von aller Bosheit, und erlangten die Wiedergeburt und standen wieder auf zum Leben, nachdem der alte Mensch in uns begraben war; und wir wurden erlöst und geheiligt und an Kindes Statt angenommen und gerechtfertigt; wir wurden Brüder des Eingebornen, seine Miterben, ein Leib und ein Fleisch mit ihm, und mit ihm vereinigt wie der Leib mit dem Haupte." *Leo M.*, Serm. 73 (al. 71. De ascens. Dom. 1), 3: Hodie enim non solum paradisi possessores firmati sumus, sed etiam coelorum in Christo superna penetravimus: ampliora adepti per ineffabilem Christi gratiam, quam per diaboli amiseramus invidiam. Nam quos virulentus inimicus primi habitaculi felicitate deiecit, eos sibi concorporatos Dei Filius ad dexteram Patris collocavit. Vgl. *Petav.* l. c. XII, 9 und oben § 93, 3.

S. Thom. 3, q. 49, a. 1 ad 3: Christus sua passione nos a peccatis liberavit causaliter, id est, instituens causam nostrae liberationis, ex qua possent quaecumque peccata quandoque remitti vel praeterita vel praesentia vel futura; sicut si medicus faciat medicinam, ex qua possint quicumque morbi sanari etiam in futurum. Ibid. ad 4: Quia passio Christi praecessit ut causa quaedam universalis remissionis peccatorum, . . . necesse est, quod singulis adhibeatur ad deletionem propriorum peccatorum. Hoc autem fit per baptis-

mum et poenitentiam et alia sacramenta, quae habent virtutem ex passione Christi. Ibid. a. 2: Circa potestatem quam *diabolus* in homines exercebat ante Christi passionem, tria sunt consideranda. Primum quidem ex parte hominis, qui suo peccato meruit, ut in potestatem traderetur diaboli, per cuius tentationem fuerat superatus. Aliud autem est ex parte Dei, quem homo peccando offenderat, qui per suam iustitiam hominem reliquerat potestati diaboli. Tertium est ex parte diaboli, qui sua nequissima voluntate hominem a consecutione salutis impediebat. Quantum ergo ad primum, homo est a potestate diaboli liberatus per passionem Christi, in quantum passio Christi est causa remissionis peccatorum. Quantum autem ad secundum, dicendum quod passio Christi nos a potestate diaboli liberavit, in quantum nos Deo reconciliavit. ... Quantum vero ad tertium, passio Christi nos a diabolo liberavit, in quantum in passione Christi excessit modum potestatis sibi traditae a Deo, machinando in mortem Christi, qui non habebat meritum mortis, cum esset absque peccato. Vgl. ibid. a. 3—5.

2. In dem Wirken und Leiden Christi für die Menschheit waren alle Bedingungen eines Verdienstes im strengen Sinne des Wortes (meritum *de condigno*) gegeben. Als solche bezeichnet die kirchliche Wissenschaft, nach der Analogie der menschlichen Heilsordnung, folgende: Christus befand sich in statu *viatoris* (in dem früher erklärten Sinne, S. 489); er besaß die vollkommenste Heiligkeit und Gottgefälligkeit sowie die Fülle aller Gnaden; er wirkte und litt freiwillig kraft der vollkommensten Liebe Gottes, und es war ihm vermöge des ewigen göttlichen Heilsplanes das Heil der Welt als Lohn seines Wirkens und Leidens verheißen.

Ueber den letzten Punkt vgl. besonders Is. 53, 10—12 (§ 108, 1). Röm. 3, 25. 2 Kor. 5, 19 (§ 92, 1; 93, 1). Ueber den Begriff und die Bedingungen des Verdienstes siehe § 121.

Der hl. Thomas leitet die Verdienstlichkeit des Wirkens und Leidens Christi für die Menschheit auch aus dem Umstande ab, daß der Erlöser die ihm innewohnenden Gnaden (das Princip des Verdienstes) nicht bloß für seine Person, sondern zugleich als Haupt der zu erlösenden Menschheit (gratia *capitis*) empfangen hatte (§ 103, 4). So sollten gleicherweise die Früchte dieser Gnade nicht ihm allein, sondern auch den Erlösten zukommen.

S. Thom. 3, q. 48, a. 1: Christo data est gratia non solum sicut singulari personae, sed in quantum est caput Ecclesiae, ut scilicet ab ipso redundaret ad membra; et ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum. Manifestum est autem, quod quicumque in gratia constitutus propter iustitiam patitur, ex hoc ipso meretur sibi salutem. ... Unde Christus non solum sibi, sed etiam omnibus membris suis meruit salutem.

Wie die stellvertretende Genugthuung Christi sich nicht auf das Kreuzesopfer beschränkte (§ 107, 1), so umfaßte auch sein verdienstliches Wirken und Leiden sein ganzes irdisches Leben, von der Empfängniß bis zum Tode. Hebr. 10, 5. 7. 10 (§ 108, 2 b).

3. Durch seine Erniedrigung und sein Leiden hat der Erlöser zunächst für sich selbst die ihm zu theil gewordene ewige Verherrlichung

verdient. So lehrt die Heilige Schrift ausdrücklich, indem sie zugleich den göttlichen Willen als den letzten Grund dieser Thatsache bezeichnet und die vorbildliche ethische Bedeutung derselben für die Menschheit betont.

In welchem Sinne dieser Satz zu verstehen sei, wurde früher bereits dargelegt. Vgl. § 103, 3.

Luc. 24, 26: Nonne haec oportuit pati Christum et ita intrare in gloriam suam? Phil. 2, 8 (§ 95, 2 b). Hebr. 2, 9: Eum autem, qui modico quam Angeli minoratus est, videmus Iesum propter passionem mortis, gloria et honore coronatum, ut gratia Dei pro omnibus gustaret mortem (d. h. Jesus ging deshalb auf dem Wege des Leidens und des Todes ein in seine Herrlichkeit, damit er, Gottes gnädigem Rathschlusse zufolge, durch seinen Tod die Menschheit erlöste und ihr so den Weg eröffnete zu der zuvor V. 6—8 geschilderten Herrlichkeit). Ebd. V. 10: Decebat enim eum, propter quem omnia et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummare (*S. Thom.*, In Hebr. 2, l. 3: Ipse enim in quantum est filius naturalis, est totaliter perfectus, sed quia in passione minoratus fuit, debuit per meritum passionis perfici. Ex ista ergo consummatione patet convenientia modi, de quo dixerat, quod gustavit. Tantum enim *gustavit* mortem, quia non accepit eam, nisi ut per meritum passionis consummaretur. Ipsa enim eius consummatio est eius glorificatio. . . . Gustavit etiam, quia cum ipse adduxerit filios in gloriam, sicut medicus gustat medicinam, ne infirmus abhorreat, sed ut securius bibat, ita ipse gustavit mortem, ut . . . nullus mortem refugiat). Vgl. 12, 2 (§ 103, 3. Zill, Der Brief an die Hebr. S. 85 ff.). Röm. 8, 17: Si autem filii, et haeredes; haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi, si tamen compatimur, ut et conglorificemur. Ibid. 6, 3: An ignoratis, quia quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus? (4) Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem; ut, quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus. (5) Si enim complantati facti sumus similitudini mortis eius, simul et resurrectionis erimus. (8) Si autem mortui sumus cum Christo, credimus, quia simul etiam vivemus cum Christo; (9) scientes, quod Christus resurgens ex mortuis iam non moritur, mors illi ultro non dominabitur. (10) Quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel; quod autem vivit, vivit Deo. (11) Ita et vos existimate, vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo, in Christo Iesu, Domino nostro. 1 Petr. 2, 21 ff. (§ 111).

Aug., In Ioan. tr. 94, 3: Ut ergo mediator Dei et hominum homo Christus Iesus resurrectione clarificaretur vel glorificaretur, prius humiliatus est passione; non enim a mortuis resurrexisset, si mortuus non fuisset. Humilitas claritatis est meritum, claritas humilitatis est praemium.

Cypr., De idol. van. 15: Hunc (Christum) igitur comitamur, hunc sequimur, hunc habemus itineris ducem, lucis principem, salutis auctorem, coelum pariter et Patrem quaerentibus et credentibus pollicentem. Quod est Christus, erimus christiani, si Christum fuerimus imitati.

S. Thom. 3, q. 49, a. 6: Cum aliquis sibi ex iusta voluntate subtraxit, quod debebat habere, meretur ut sibi amplius superaddatur, quasi merces iustae voluntatis. Et inde est quod, sicut dicitur Luc. 14, 2: *Qui se humiliat, exaltabitur.* Christus autem in sua passione seipsum humiliavit infra suam

dignitatem quantum ad quatuor: primo quidem, quantum ad passionem et mortem, cuius debitor non erat; secundo, quantum ad locum, quia corpus eius positum est in sepulchro et anima in inferno; tertio, quantum ad confusionem et opprobria, quae sustinuit; quarto, quantum ad hoc, quod est traditus humanae potestati, secundum quod ipse dicit Pilato, Ioan. 19, 2: *Non haberes in me potestatem, nisi datum tibi esset desuper.* Et ideo per suam passionem meruit exaltationem quantum ad quatuor. Primo quidem, quantum ad resurrectionem gloriosam.... Secundo, quantum ad ascensionem in coelum. ... Tertio, quantum ad consessum paternae dexterae et manifestationem divinitatis ipsius.... Quarto, quantum ad iudiciariam potestatem.

§ 110.

III. Das Königthum Christi.

1. Dem menschgewordenen Erlöser hat Gott auch das königliche Amt oder die Herrscherwürde in dem von ihm zu gründenden Reiche der Erlösung, d. i. über die erlöste Menschheit, übertragen. Da nun dieses Reich seiner Bestimmung nach die ganze Menschheit und alle Zeiten umfaßt, so eignet auch dem Königthum Christi die gleiche absolute Universalität. Gleichwie darum alle Menschen ohne Ausnahme der Gnaden der Erlösung bedürfen, und diese Gnaden allen ohne Ausnahme in Christo von Gott bereitet und dargeboten worden sind, so sind auch alle dem Königthum Christi von Gott unterstellt; die freiwillige und rückhaltlose Unterwerfung unter dasselbe und die Theilnahme an seinen Segnungen ist für alle die unerläßliche Bedingung des ewigen Heiles.

Symb. Const.: Cuius *regni* non erit finis. Trid. Sess. 6, can. 21: Si quis dixerit, Christum Iesum a Deo hominibus datum fuisse ut Redemptorem, cui fidant, non etiam ut *Legislatorem*, cui obediant, a. s. Cat. Rom. P. I, c. 3, q. 7 (§ 105, 2). Ibid. c. 7, q. 5: Christi vero regnum non terrenum, quale Iudaei exspectabant, sed spirituale et aeternum; itemque eius opes et divitias spirituales esse ipse ostendit, cum suam sedem in coelis collocavit. In quo quidem regno illi ditiores et omnium bonorum copia affluentiores existimandi sunt, qui ea, quae Dei sunt, diligentius quaerunt. Nam et s. Iacobus (2, 5) testatur Deum elegisse *pauperes in mundo, divites in fide et haeredes regni, quod repromisit Deus diligentibus se.*

Ps. 2, 6: Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius, praedicans praeceptum eius. (7) Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te. (3) Postula a me et dabo tibi gentes haereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae. (9) Reges eos in virga ferrea et tamquam vas figuli confringes eos. Bezüglich der Messianität dieses Psalmes vgl. Apg. 4, 25 ff. Ps. 44, 7: Sedes tua, Deus, in saeculum saeculi: virga directionis virga regni tui. (8) Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem: propterea unxit te Deus, Deus tuus oleo laetitiae prae consortibus tuis. Vgl. Hebr. 1, 8. 9. Ps. 71, 8: Et dominabitur a mari usque ad mare et a flumine usque ad terminos orbis terrarum. (11) Et adorabunt eum omnes reges terrae: omnes gentes servient ei. (17) Et benedicentur in ipso omnes tribus terrae. Omnes gentes magnificabunt eum. Ps. 109, 1:

Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum. Vgl. Matth. 22, 44. 1 Kor. 15, 25 (§ 112, 1 b). Is. 53, 12 (§ 108, 1). Dan. 7, 14: Et dedit ei potestatem et honorem et regnum, et omnes populi, tribus et linguae ipsi servient; potestas eius, potestas aeterna, quae non auferetur et regnum eius, quod non corrumpetur. Vgl. Mich. 4, 7. Christus ist der von Gott bestimmte Erbe des wahren (nicht bloß vorbildlichen, nicht weltlichen, sondern geistigen) davidischen Königthums. Jer. 23, 5: Ecce, dies veniunt, dicit Dominus et suscitabo David germen iustum et regnabit rex et sapiens erit et faciet iudicium et iustitiam in terra. Luc. 1, 32: Et dabit illi Dominus Deus sedem David patris eius et regnabit in domo Iacob in aeternum: (33) et regni eius non erit finis. Matth. 21, 4: Hoc autem totum (der Einzug Jesu in Jerusalem) factum est, ut adimpleretur, quod dictum est per Prophetam dicentem: (5) Dicite filiae Sion: Ecce, rex tuus venit tibi mansuetus, sedens super asinam et pullum subiugalis. Vgl. Is. 62, 11. Joh. 12, 14; 18, 37: Dixit itaque ei Pilatus: Ergo rex es tu? Respondit Iesus: Tu dicis, quia rex sum ego. Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati: omnis, qui est ex veritate, audit vocem meam. Matth. 28, 18—20. Marc. 16, 15 (§ 106, 2).

Aug., C. Faust. XIX, 31 (S. 515). De cons. Evang. I, 3, 6: Secundum hominem quippe Christus et rex et sacerdos effectus est, cui dedit Deus sedem David Patris sui, ut regni eius non esset finis, et esset ad interpellandum pro nobis mediator Dei et hominum homo Christus Iesus. In Ioan. tr. 25, 2: Quare autem ascendit, cum cognovisset, quod eum vellent rapere et regem facere? (Ioan. 6, 15.) Quid enim? Non erat rex, qui timebat fieri rex? Erat omnino; nec talis rex, qui ab hominibus fieret, sed talis, qui hominibus regnum daret. . . . An forte hoc erat rapere eum, praevenire velle tempus regni eius? Etenim venerat modo, non iam regnare, quomodo regnaturus est in eo quod dicimus: *Adveniat regnum tuum* (Matth. 6, 10). Semper quidem ille cum Patre regnat, secundum quod est Filius Dei, Verbum Dei, Verbum, per quod facta sunt omnia. Praedixerunt autem Prophetae regnum eius, etiam secundum id, quod homo factus est Christus, et fecit fideles suos Christianos. Erit ergo regnum Christianorum, quod modo colligitur, quod modo comparatur, quod modo emitur sanguine Christi; erit aliquando manifestum regnum eius, quando aperta erit claritas sanctorum eius post iudicium ab eo factum. Vgl. *Petav.* l. c. XII, 15. *Stentrup* l. c. p. 784.

2. Die königliche Würde und Herrschaft Christi ist unmittelbar göttlichen Ursprunges, ihrem Wesen und Zwecke nach übernatürlicher und geistiger Art. Sie bildet eben einen wesentlichen Bestandtheil seines Erlöserberufes. Ihr Zweck fällt daher mit dem Zwecke der Erlösung in eines zusammen; es ist die Ehre Gottes und das ewige übernatürliche Heil der gefallenen Menschheit. Die Mittel zur Begründung und Bethätigung derselben sind gleichfalls mit den Mitteln der Erlösung großentheils identisch; so die Predigt des Evangeliums, der Opfertod des Erlösers und die Ausspendung seiner Gnaden. Dazu kommt die Promulgation eines (theilweise) neuen Sittengesetzes, die Gründung seiner Kirche als der sichtbaren, irdischen Form seines Reiches, die beständige Leitung der erlösten Menschheit und der Kirche insbesondere, und, als die letzte, abschließende Thätigkeit, die Auf-

erweckung der Todten, das Weltgericht und die Einführung der Menschheit in ihre ewigen jenseitigen Zustände. Mit Rücksicht auf seinen Zweck wird das Reich Christi in der Heiligen Schrift auch das Reich Gottes oder das Himmelreich genannt.

Aus dem Gesagten erhellt zugleich, daß der Erlöser sein Königthum zunächst hienieden, im Stande der Erniedrigung, ausgeübt hat, und daß er es im Himmel, im Stande der Erhöhung, fortsetzt bis zum Ende der Zeiten.

Mit seiner Erhöhung hat Christus demnach auch erst die Vollendung seines Königthums erlangt. Wiewohl es ihm schon kraft der unio hypostatica als ein natürliches Recht zukam, so hat er doch die Vollendung desselben, in dem gleichen Sinne wie seine Verherrlichung überhaupt, durch seinen Tod sich verdient (§ 103, 3; 109, 3).

Vgl. § 103, 4 die Lehre von der gratia *capitis* in Christo. Matth. 4, 17: Exinde coepit Iesus praedicare et dicere: Poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum coelorum. Marc. 1, 15. Vgl. die Parabeln Matth. 13, 20. 22 und unten § 127 f. Is. 53, 12. Matth. 28, 18 ff. Phil. 2, 8 ff. Apg. 20, 28: Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo. Hebr. 1, 3: . . . Purgationem peccatorum faciens (δι' ἑαυτοῦ καθαρισμὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν), sedet ad dexteram maiestatis in excelsis (§ 59, 2). Eph. 1, 22: Et omnia subiecit sub pedibus eius; et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam (23), quae est corpus ipsius et plenitudo eius, qui omnia in omnibus adimpletur. Ebd. 4, 7 ff. (§ 111, 2). Joh. 5, 22: Neque enim Pater iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio. Apg. 17, 31: Statuit diem, in quo iudicaturus est orbem in aequitate, in viro, in quo statuit, fidem praebens omnibus, suscitans eum a mortuis. 1 Kor. 15, 24 ff. (§ 112, 1 b).

Die weitere Ausführung und Begründung obiger Sätze gehört in die folgenden Abschnitte der Dogmatik. Vgl. § 112. 129. Simar, Theol. des hl. Paulus (2. Aufl.) S. 155. 164.

Wie das Königthum Christi hienieden alle Zeiten und Geschlechter der Menschen seinem Zwecke und seinen Wirkungen nach umfaßt, so erstreckt es sich auch auf die im Jenseits bereits Vollendeten (die Glieder der triumphirenden und der im Reinigungsorte leidenden Kirche). Die Theilnahme der Menschen an den Segnungen des Königthums Christi ist mithin im einzelnen eine sehr verschiedene.

S. Thom. 3, q. 8, a. 3: Accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum, sed secundum diversos gradus. Primo enim et principaliter est caput eorum, qui actu uniuntur ei per gloriam; secundo eorum, qui actu uniuntur ei per caritatem; tertio eorum, qui actu uniuntur ei per fidem; quarto eorum, qui ei uniuntur solum in potentia nondum reducta ad actum, quae tamen est ad actum reducenda secundum divinam praedestinationem; quinto vero eorum, qui in potentia sunt ei uniti, quae numquam reducetur ad actum; sicut homines in hoc mundo viventes, qui non sunt praedestinati; qui tamen ex hoc saeculo recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi, quia iam nec sunt in potentia, ut Christo uniantur. Ibid. a. 4 ad 2: Ecclesia, secundum statum viae, est congregatio fidelium; sed secundum statum patriae, est congregatio comprehendentium. Christus autem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor. Et ideo non solum

fidelium, sed etiam comprehendentium est caput, utpote plenissime habens gratiam et gloriam.

Sofern endlich die im Himmel vollendeten reinen Geister mit den vollendeten Menschen, vermöge der Einheit des auch ihnen von Gott gesetzten Endzieles, ein einheitliches Gottesreich bilden, erstreckt sich die königliche Würde des verherrlichten Christus auch auf diese. Er wird darum in der Heiligen Schrift auch das Haupt der Engel genannt.

Eph. 1, 20: . . . Suscitans illum a mortuis, et constituens ad dexteram suam in coelestibus, (21) supra omnem principatum et potestatem, et virtutem, et dominationem, et omne nomen, quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro. Vgl. V. 10 (Simar a. a. O. S. 115). Kol. 2, 10: Qui est caput omnis principatus et potestatis. Hebr. 12, 22 (§ 75, 1).

S. Thom. 3, q. 8, a. 4: Ubi est unum corpus, necesse est ponere unum caput. Unum autem corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum, secundum distinctos actus sive officia. Manifestum est autem, quod ad unum finem, qui est gloria divinae fruitionis, ordinantur et homines et Angeli. Unde corpus Ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex Angelis. Totius autem huius multitudinis Christus est caput, quia propinquius se habet ad Deum et perfectius participat dona ipsius, non solum quam homines, sed etiam quam Angeli; et de eius influentia non solum homines recipiunt, sed etiam Angeli. Dicitur enim Eph. 1, 20, quod *constituit eum*, scilicet Christum Deus Pater, *ad dexteram suam*.... Et ideo Christus non solum est caput hominum, sed etiam Angelorum. Unde et Matth. 4, 2 legitur, quod *accesserunt Angeli et ministrabant ei.*

Wenn oben gesagt wurde, das Königthum Christi sei übernatürlicher und geistiger Art, so sollte damit nicht bestritten werden, daß dasselbe mit seinem Zwecke und seiner Wirksamkeit auch alle Momente des natürlichen Lebens der Menschheit, sowohl des Einzelnen wie der Gesellschaft, umfasse. Vgl. § 71, 3. Näheres siehe unten in der Lehre von der Kirche (§ 129). *Leo XIII.*, Encycl. *Immortale Dei* (1. Nov. 1885). Encycl. *Arcanum div. sap.* (10. Febr. 1880).

Zweiter Artikel.

Die Heilsthätigkeit des Erlösers im Stande der Erhöhung.

§ 111.

Die Verherrlichung des Erlösers an sich betrachtet. Die Höllenfahrt Christi.

1. In dem Kreuzestode hatte die Erniedrigung (exinanitio) des Erlösers ihre von Gott bestimmte Grenze erreicht. Das ihm vom Vater aufgetragene Werk des menschlichen Heiles war nun vollbracht. Seit dem Augenblicke seines Todes begann er die Früchte desselben für sich und die von ihm erlöste Menschheit einzuernten. Der Erlöser selbst trat nun ein in den Stand der Erhöhung (status *exaltationis* seu *gloriae*), d. h. in den vollen Besitz der ihm, als dem Sohne Gottes, auch seiner menschlichen Natur nach gebührenden Verklärung und äußern Verherrlichung vor den Geschöpfen (vgl.

§ 103, 3; 109, 3). Diese Erhöhung war eine stufenmäßig fortschreitende. Für beide Bestandtheile seiner menschlichen Natur begann dieselbe in dem Augenblicke der Auferstehung und wurde vollendet durch die Himmelfahrt und die himmlische Verherrlichung. Der Seele des Gottmenschen hingegen brachte die Höllenfahrt bereits eine Vermehrung der äußern Glorie; die in der Vorhölle befindlichen Gerechten erlangten durch letztere eine erhöhte Theilnahme an den Früchten der Erlösung. Aus dem angedeuteten Grunde wird, wie in der Heiligen Schrift, so auch in der kirchlichen Wissenschaft die Auferstehung des Erlösers durchweg als die erste Stufe seiner Verherrlichung bezeichnet. Die Höllenfahrt Christi wird aus dem gleichen Grunde nicht mit Unrecht als eine Zwischenstufe aufgefaßt. Sie bildete weder ein Moment weiterer Erniedrigung Christi (wenigstens nicht für seine Person an sich betrachtet, wohl aber in Bezug auf den äußern Umstand des Ortes), noch brachte sie für seine menschliche Natur eine wesentliche oder innere Veränderung mit sich.

Cat. Rom. P. I, c. 6, q. 5: Quod igitur ad inferos descendit, nulla prorsus de summa eius potestate et dignitate diminutio facta est. Vgl. *S. Thom.* l. c. (§ 109, 3). *Aug.*, Serm. 205 (al. 6), 8: Duae sunt glorificationes secundum suscepti hominis formam: una, qua surrexit a mortuis tertio die; alia, qua ascendit in coelum ante oculos discipulorum suorum . . . Restat una et ipsa in conspectu hominum, cum se iudicio praesentabit.

2. Die sogenannte Höllenfahrt Christi (descensus ad inferos) gehört zu den in einzelnen kirchlichen Symbolen ausdrücklich genannten Glaubensartikeln. Es ist darunter das Hinabsteigen der Seele Christi in die Vorhölle (limbus Patrum; sinus Abrahae; vgl. Luc. 16, 22) zu verstehen, d. i. in den Ort, in welchem die Seelen der Gerechten des Alten Bundes dem Augenblick entgegenharrten, wo sie durch den Erlöser nach vollbrachtem Erlösungswerk in den Himmel eingeführt werden sollten. Ihnen nun brachte Christus die frohe Botschaft, daß dieser Zeitpunkt nahe bevorstehe, indem er sie zugleich schon durch die Anschauung seiner göttlichen Natur und seiner verklärten Seele mit himmlischer Wonne und Seligkeit erfüllte.

Symb. Apost.: Descendit ad inferos (ad inferna. Vgl. *Denzinger*, Enchir. n. 3 sqq.). Symb. *Athan.:* Descendit ad inferos. Symb. Conc. Tolet. IV: Descendit ad inferos, ut animas, quae illic tenebantur, erueret. Prop. *Abael.* damn. 18: Quod anima Christi per se non descendit ad inferos, sed per potentiam tantum. Later. IV, c. 1.

Cat. Rom. l. c. q. 6: His expositis docendum erit, propterea Christum Dominum ad inferos descendisse, ut, ereptis daemonum spoliis, sanctos illos Patres ceterosque pios e carcere liberatos secum adduceret in coelum: quod ab eo admirabiliter summaque cum gloria perfectum est. Statim enim illius aspectus clarissimam lucem captivis attulit, eorumque animas immensa laetitia gaudioque implevit; quibus etiam optatissimam beatitudinem, quae in Dei visione consistit, impertivit. Quo facto id comprobatum est, quod latroni promiserat illis verbis: *Hodie mecum eris in paradiso* (Luc. 23, 43) . . . Verum ut huius mysterii vim melius intelligamus, saepe illud memoria repetere de-

bemus, pios homines, non solum qui post adventum Domini in lucem editi erant, sed qui illum post Adam antecesserant vel qui usque ad finem saeculi futuri sunt, eius passionis beneficio salutem consecutos esse. Quamobrem, antequam ille moreretur ac resurgeret, coeli portae nemini umquam patuerunt; sed piorum animae, cum e vivis excessissent, vel in sinum Abrahae deferebantur vel, quod etiam nunc iis contingit, quibus aliquid diluendum et persolvendum est, purgatorii igne expiabantur.

Auf die Höllenfahrt Christi bezieht der Römische Katechismus (a. a. O.) die alttestamentlichen Aussprüche Os. 13, 14: Ero mors tua, o mors, morsus tuus ero, inferne. Zach. 9, 11: Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu, in quo non est aqua. Ebenso auch viele Väter Ps. 15, 10: Quoniam non derelinques animam meam in inferno, nec dabis sanctum tuum videre corruptionem. Vgl. Apg. 2, 25. 31. Das in Rede stehende Dogma finden die meisten katholischen Erklärer auch ausgesprochen Eph. 4, 7: Unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi. (8) Propter quod dicit: Ascendens in altum captivam duxit captivitatem: dedit dona hominibus (Ps. 67, 19). (9) Quod autem ascendit, quid est, nisi quia et descendit primum in inferiores partes terrae? (10) Qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes coelos, ut impleret omnia. (Die Mannigfaltigkeit und das verschiedene Maß der Gnadengaben, so ermahnt der Apostel, dürfe nicht zum Anlasse der Zwietracht oder der Lieblosigkeit unter den Christen werden [vgl. V. 1—6]; denn diese Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit sei eine von Christus gewollte und gewirkte. Sodann beweist er durch die angezogene Psalmstelle, die er im typisch-messianischen Sinne auslegt, daß in der That Christus, der Gottmensch, der Herr und Spender der Heilsgnaden sei. Das Aufsteigen zur Höhe, wie es Ps. 67, 19 von Jehovah ausgesagt wird, findet seine volle buchstäbliche Erfüllung nur in dem erniedrigten und sodann im Himmel verherrlichten Gottmenschen Christus. Von ihm kann ein wahres Hinabsteigen in die Tiefe und infolgedessen auch ein wahres Hinaufsteigen zu den Höhen des Himmels ausgesagt werden [vgl. Joh. 3, 13]. Christus stieg hinab in die unterirdischen Regionen — die Vorhölle —; er machte diejenigen, welche vorher Gefangene der Unterwelt waren, zu Gefangenen seiner Gnade, damit zugleich die Gefangenschaft der Unterwelt gefangennehmend, d. i. vernichtend. Alsdann ist er hinaufgestiegen; vom Vater im Himmel erhöht über alle Geschöpfe, empfing er von ihm als Gottmensch die durch sein Todesleiden verdienten Gnaden, um sie nach freiester Selbstbestimmung den Menschen zuzuwenden. Vgl. *Aug.*, De Trin. XV, 19, 34. Cat. Rom. l. c. q. 5. *Bellarm.*, In Ps. 67, 19; De Christo IV, 12. *S. Thom.*, In Eph. 4, l. 3. Simar a. a. O. S. 167 f.) 1 Petr. 3, 19: In quo (spiritu) et his, qui in carcere erant, spiritibus veniens praedicavit: (20) qui increduli fuerant aliquando, quando exspectabant Dei patientiam in diebus Noë, cum fabricaretur arca ... Ebd. 4, 6: Propter hoc enim et mortuis evangelizatum est, ut iudicentur quidem secundum homines in carne, vivant autem secundum Deum in Spiritu (*Petav.*, De Incarn. XIII, 18, 14. Hundhausen, Das erste Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus S. 350: „So wie der Text liegt, kann die Stelle nur von allen jenen Seelen in der Unterwelt, die einst ungläubig waren in den Tagen Noes, verstanden werden, mögen sie nun vor ihrem Tode sich bekehrt haben oder nicht, mögen sie nun unter die Zahl der Gerechten oder unter die Zahl der Verdammten gehören. Wenn wir nun aber behaupten, daß die Verkündigung Christi in der Unterwelt auch an jene unbußfertigen, an dem Orte der Verdammniß befindlichen Seelen ergangen sei, so wollen wir damit nicht sagen, daß die Seele Christi

selbst auch an den Ort der Verdammten hingegangen sei, sondern nur, daß die Verkündigung Christi auch den Verdammten kund geworden und auch auf sie ihre Wirkungen erstreckt habe." Siehe *S. Thom.* 3, q. 52, a. 2. § 108, 3).

In der Tradition wird das Dogma von der Höllenfahrt Christi von Anfang an bestimmt bezeugt.

Iren., Adv. haer. IV, 27, 2: Et propter hoc Dominum in ea, quae sunt sub terra, descendisse, evangelizantem et illis adventum suum; remissione peccatorum exsistente his, qui credunt in eum. Crediderunt autem in eum omnes, qui sperabant in eum, id est, qui adventum eius praenuntiaverunt et dispositionibus eius servierunt, iusti et prophetae et patriarchae, quibus similiter ut nobis remisit peccata. Ibid. V, 31, 1: Nunc autem tribus diebus conversatus est, ubi erant mortui . . . *Tert.,* De an. 55: Quodsi Christus Deus, quia et homo mortuus secundum scripturas et sepultus secundum easdem, . . . nec ante ascendit in sublimiora coelorum, quam descendit in inferiora terrarum, ut illic patriarchas et prophetas compotes sui faceret. *Firm. Matern.,* De errore prof. rel. 24: Per triduum recensita ab eo iustorum turba collecta est, ne diutius contra eos mortis dominaretur improbitas, ne iustorum meritum ex longa desperatione concideret, fregit claustra perpetua, et ferreae fores Christo iubente collapsae sunt. *Aug.,* Ep. 164 (al. 99, über 1 Petr. 3, 19), 2, 3: Et Dominum quidem carne mortificatum venisse in infernum satis constat. Neque enim contradici potest vel prophetiae quae dixit: *Quoniam non derelinques animam meam in inferno* (Ps. 15, 10); quod ne aliter quisquam sapere auderet, in actibus Apostolorum idem Petrus exponit; vel eiusdem Petri illis verbis, quibus eum asserit *solvisse inferni dolores, in quibus impossibile erat eum teneri.* Qui ergo nisi infidelis negaverit fuisse apud inferos Christum? Ibid. c. 5, 14: Quamobrem teneamus firmissime, quod fides habet fundatissima auctoritate firmata . . . In quibus etiam hoc est, quod apud inferos fuit, solutisque eorum doloribus, quibus eum erat impossibile teneri, a quibus etiam recte intelligitur solvisse et liberasse quos voluit, corpus quod in cruce reliquerat in sepulchro positum recepisse. *Hier.,* In Eph. 4, 10: Descendit ergo in inferiora terrae, et ascendit super omnes coelos filius Dei; ut non tantum legem prophetasque compleret, sed et alias quasdam occultas dispensationes, quas solus ipse novit cum Patre. Neque enim scire possumus, quomodo et Angelis et his, qui in inferno erant, sanguis Christi profuerit; et tamen quin profuerit, nescire non possumus. Descendit quoque ad inferos et ascendit ad coelos, ut impleret eos, qui in illis regionibus erant, secundum id quod capere poterant. Vgl. § 98, 2. *Petav.* l. c. XIII, 16. 17.

S. Thom. 3, q. 52, a. 1: Conveniens fuit Christum ad infernum descendere. Primo quidem, quia ipse venerat poenam nostram portare, ut nos a poena eriperet . . . Ex peccato autem homo incurrerat non solum mortem corporis, sed etiam descensum ad inferos. Et ideo sicut fuit conveniens eum mori, ut nos liberaret a morte, ita conveniens fuit eum descendere ad inferos, ut nos a descensu ad inferos liberaret. Unde dicitur Os. 13, 14 . . . (siehe oben). Secundo, quia conveniens erat ut victo diabolo per passionem, vinctos eius eriperet, qui detinebantur in inferno, secundum illud Zach. 9, 2 (siehe oben); et Col. 2, 15 dicitur: *Exspolians principatus et potestates, traduxit confidenter.* Tertio, ut sicut potestatem suam ostendit in terra vivendo et moriendo, ita etiam potestatem suam ostenderet in inferno, ipsum visitando et illuminando. Unde dicitur in Ps. 23, 7: *Attollite portas, principes, vestras;*

Glossa, *id est, principes inferni, auferte potestatem vestram, qua usque nunc homines in inferno detinebatis;* et sic *in nomine Iesu omne genu flectatur,* non solum *coelestium,* sed etiam *infernorum,* ut dicitur Phil. 2, 10. Ibid. a. 4 ad 1: Christus statim ad infernum descendens sanctos ibi exsistentes liberavit, non quidem statim educendo eos de loco inferni, sed in ipso inferno eos luce gloriae illustrando. Et tamen conveniens fuit, ut tamdiu anima eius remaneret in inferno, quamdiu corpus manebat in sepulchro. Ibid. ad 3: Illud verbum Domini (Luc. 23, 43) est intelligendum non de paradiso terrestri corporeo, sed de paradiso spirituali, in quo esse dicuntur quicumque divina gloria perfruuntur. Unde latro loco quidem cum Christo ad infernum descendit, ut cum Christo esset, quia dictum est ei: *Mecum eris in paradiso;* sed praemio in paradiso fuit, quia ibi divinitate Christi fruebatur, sicut et alii Sancti. Ibid. a. 5: Per hoc autem sancti Patres detinebantur in inferno, quod eis ad vitam gloriae propter peccatum primi parentis aditus non patebat. Et sic Christus descendens ad inferos, sanctos Patres ab inferis liberavit. Ibid. ad 3: Statim Christo mortem patiente, anima eius ad infernum descendit, et suae passionis fructum exhibuit sanctis in inferno detentis; quamvis ex loco illo non exierint, Christo apud inferos commorante; quia ipsa Christi praesentia pertinebat ad cumulum gloriae. Vgl. J. Körber, Die katholische Lehre von der Höllenfahrt Christi. Landshut 1860.

3. Am dritten Tage seiner Grabesruhe vollzog der Erlöser aus eigener göttlicher Kraft seine Auferstehung, die er selbst als den vorzüglichsten Beweis für die Wahrheit seines Wortes, und vor allem für seine Gottheit, geweissagt und verheißen hatte. Es begann hiermit in dem früher erklärten Sinne (n. 1) seine innere und äußere Erhöhung. Diese wurde vollendet durch die Himmelfahrt und seine Einführung in die himmlische Glorie, welche er, über alle Geschöpfe hoch erhoben, zur Rechten des Vaters thronend, ewig genießen wird. Alle drei genannten Momente der Erhöhung Christi werden in den kirchlichen Glaubensbekenntnissen ausdrücklich genannt.

Symb. Apost.: Tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelum, sedet ad dexteram Patris. Symb. Const. Symb. *Athan.* Conc. Tolet. XI: Tertio quoque die *virtute propria sua suscitatus* a sepulchro surrexit . . . Peracto huius sanctae resurrectionis exemplo idem Dominus noster atque Salvator paternam ascendendo sedem repetiit, de qua numquam per divinitatem discessit. Illic ad dexteram Patris sedens, exspectatur in finem saeculorum iudex omnium vivorum et mortuorum. Later. IV, c. 1: Descendit ad infernos, resurrexit a mortuis et ascendit in coelum; sed descendit in anima et resurrexit in carne; ascenditque pariter in utroque. Prof. fid. ab *Innoc. III.* Wald. praescr.: Resurrexit vera carnis suae resurrectione et vera animae ad corpus resumptione. Cat. Rom. P. I, c. 6, q. 7: Tertio a morte die, qui fuit dominicus, summo mane illius anima corpori iterum coniuncta est atque ita is, qui triduum illud mortuus fuerat, ad vitam, ex qua moriens discesserat, rediit et resurrexit. Daß Christus aus eigener Kraft vom Tode auferstand, hat seinen Grund in der unio hypostatica, welche auch durch den Tod nicht aufgelöst wurde (§ 98, 2). Mit Rücksicht auf die menschliche Natur in Christo kann auch wieder gesagt werden, der Vater (per appropriationem) habe ihn auferweckt. Ibid. q. 8: Sed resurrectionis voce non illud solum intelligendum est, Christum a mortuis excitatum esse, quod multis aliis commune fuit, sed sua vi ac

virtute resurrexisse, quod proprium in illo fuit et singulare. Neque enim natura patitur nec ulli homini concessum est, ut se ipsum possit virtute sua a morte ad vitam revocare. Hoc vero summae Dei potestati tantummodo reservatum est, ut ex illis Apostoli verbis intelligimus: *Etsi crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei* (2 Cor. 13, 4). Quae quoniam neque a Christi corpore in sepulchro neque ab anima, cum ad inferos descendisset, seiuncta umquam fuit, divina vis tum in corpore inerat, qua animae iterum coniungi, tum in anima, qua ad corpus denuo reverti posset, qua et licuit sua virtute reviviscere atque a mortuis resurgere . . . Quamvis autem in Scripturis (Act. 2, 24; 3, 15. Rom. 8, 11) interdum legamus, Christum Dominum a Patre suscitatum esse, hoc ad eum, ut ad hominem, referendum est; quemadmodum illa rursus ad eundem ut Deum spectant, quibus significatur, eum sua virtute resurrexisse. Vgl. *S. Thom.* 3, q. 53, a. 4.

Christus selbst hatte geweissagt, daß er seine Auferstehung am dritten Tage, aus eigener Macht, vollziehen werde; er hatte das bekannte Wunder in dem Leben des Propheten Jonas als ein Vorbild derselben bezeichnet. Die Apostel betonen überdies, daß auch schon im Alten Testamente die Auferstehung des Erlösers geweissagt worden sei, und daß sie eine der wesentlichsten Grundlagen der christlichen Heilsordnung und einen Hauptgegenstand des christlichen Glaubens bilde. Diese Bedeutung kommt ihr zu, weil sie vom Erlöser selbst als ein entscheidender Beweis für die Wahrheit seiner Lehre, seiner göttlichen Sendung und Würde bezeichnet worden war; vermöge ihrer Beziehung zum Werke der Erlösung und des menschlichen Heiles, und weil sie alle übrigen Heilsgeheimnisse (sowohl die Erniedrigung wie die Erhöhung des göttlichen Erlösers) als Voraussetzungen oder als deren Grundlage einschließt. Für den Erlöser selbst war sie der nothwendige, durch Gottes Gerechtigkeit geforderte Abschluß seiner Erniedrigung, der wohlverdiente Lohn seines Todesleidens; für die zu erlösende Menschheit aber war sie in mehrfacher Hinsicht eine Bedingung und Ursache des Heiles (siehe § 112).

Joh. 2, 18 ff.; 8, 27 ff. (§ 95, 2 c). Matth. 12, 39: Qui respondens ait illis: Generatio mala et adultera signum quaerit, et signum non dabitur ei, nisi signum Ionae prophetae. (40) Sicut enim fuit Ionas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, sic erit Filius hominis in corde terrae tribus diebus et noctibus. Vgl. 16, 4. Jon. 2, 2. Luc. 18, 31—33; 24, 25—27 (§ 107, 3 b). Apg. 2, 24—28 (§ 108, 3); V. 30: Propheta igitur cum esset (David) et sciret, quia iureiurando iurasset illi Deus, de fructu lumbi eius sedere super sedem eius: (31) providens locutus est de resurrectione Christi, quia neque derelictus est in inferno, neque caro eius vidit corruptionem. (32) Hunc Iesum resuscitavit Deus, cuius omnes nos testes sumus. Ebd. 3, 15; 10, 40: Hunc Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri (41) non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo: nobis, qui manducavimus et bibimus cum illo, postquam resurrexit a mortuis. 13, 30; 17, 31 (§ 110, 2). 1 Kor. 15, 14: Si autem Christus non resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est et fides vestra; (15) invenimur autem et falsi testes Dei, quoniam testimonium diximus adversus Deum, quod suscitaverit Christum, quem non suscitavit, si mortui non resurgunt. (16) Nam si mortui non resurgunt, neque Christus resurrexit. (17) Quodsi Christus non resurrexit, vana est fides vestra, adhuc enim estis in peccatis vestris. Röm. 10, 9: Quia si confitearis in ore tuo Dominum Iesum, et in corde tuo credideris, quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris. Vgl. § 112.

Cat. Rom. P. I, c. 6, q. 12: Necesse fuit eum resurgere, ut Dei iustitia ostenderetur, a quo maxime decebat eum extolli, qui, ut illi obtemperaret, depressus atque omni ignominia affectus erat. Hanc Apostolus causam attulit, cum ad Philippenses (2, 8. 9) inquit: Humiliavit semetipsum. . . . Ganz ähnlich *S. Thom.* 3, q. 53, a. 1. Vgl. oben § 109, 3.

Christus erstand aus dem Grabe zu einem ewigen, unvergänglichen Leben, während die vor ihm Erweckten dem Tode unterworfen blieben; darum wird er der „Erstling der Entschlafenen" oder der „Erstgeborene unter den Todten" genannt. Er besiegte durch seine Auferstehung den Tod vollständig und für immer (resurrectio *perfecta*). Auch als dem Haupte der Erlösten kommt ihm dieser Name zu (§ 112).

Röm. 6, 9: Scientes, quod Christus resurgens ex mortuis iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur. 1 Kor. 15, 20: Nunc autem Christus resurrexit a mortuis primitiae dormientium. Kol. 1, 18: Et ipse est caput corporis ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens. Vgl. Cat. Rom. l. c. q. 9. *S. Thom.* l. c. a. 3.

Christus nahm bei der Auferstehung denselben wahren menschlichen Leib wieder an, den er im Tode abgelegt hatte, jedoch im Zustande der Verklärung. Dieser Satz ergibt sich aus den evangelischen Berichten über das Wunder der Auferstehung und die Erscheinungen des Auferstandenen. Die Kirche hat denselben namentlich auch dem Doketismus gegenüber nachdrücklich betont. Vgl. § 96.

Matth. 27, 57 ff.; 28, 1—15. Luc. 24, 36 ff. Joh. 20, 19: Cum ergo sero esset die illo, uno sabbatorum et fores essent clausae, ubi erant discipuli congregati propter metum Iudaeorum, venit Iesus et stetit in medio et dixit eis: Pax vobis! (20) Et cum hoc dixisset, ostendit eis manus et latus. Gavisi sunt ergo discipuli, viso Domino. Vgl. V. 26—29. In Bezug auf die Thatsache, daß Christus bei diesen Erscheinungen mehrmals Speisen zu sich nahm (Luc. 24, 43, vielleicht auch V. 30. Joh. 21, 15), vgl. Symb. fidei a *Leone IX.* prop. Petro Ep.: Resurrexisse a mortuis die tertia vera carnis resurrectione; propter quam confirmandam, cum discipulis, nulla indigentia cibi, sed sola voluntate et potestate comedisse. . . .

S. Thom. 3, q. 54, a. 1: Oportuit ad hoc, quod esset vera Christi resurrectio, ut idem corpus Christi iterato eidem animae uniretur. Et quia veritas naturae corporis est ex forma, consequens est, quod corpus Christi post resurrectionem et verum corpus fuerit et eiusdem naturae, cuius fuerat prius. Si autem eius corpus fuisset phantasticum, non fuisset vera resurrectio, sed apparens. Ibid. a. 3: Corpus Christi in resurrectione fuit gloriosum. Et hoc apparet triplici ratione: Primo quidem, quia resurrectio Christi fuit exemplar et causa nostrae resurrectionis, ut habetur 1 Cor. 15, 43. Sancti autem in resurrectione habebunt corpora gloriosa, sicut ibidem dicitur. . . . Unde cum causa sit potior causato et exemplar exemplato, multo magis corpus Christi resurgentis fuit gloriosum. Secundo, quia per humilitatem passionis meruit gloriam resurrectionis. Unde et ipse dicebat Ioan. 12, 27: *Nunc anima mea turbata est,* quod pertinet ad passionem et postea subdit: *Pater, clarifica nomen tuum;* in quo petit gloriam resurrectionis. Tertio, quia . . . anima Christi a principio suae conceptionis fuit gloriosa per fruitionem divinitatis perfectam. Est autem dispensative factum, . . . ut ab anima gloria non redundaret in corpus, ad hoc quod mysterium nostrae redemptionis sua passione impleret. Et ideo, peracto hoc mysterio passionis et mortis Christi, statim anima in corpus in resurrectione resumptum suam gloriam derivavit; et ita

factum est corpus illud gloriosum. Bezüglich der Erſcheinungen des Auferſtandenen beachte man auch ibid. a. 1 ad 3: Nec tamen illis discipulis (Matth. 28, 17) in specie gloriosa apparuit; sed sicut in potestate eius erat, ut corpus suum videretur vel non videretur, ita in potestate eius erat, ut ex eius aspectu formaretur in oculis intuentium vel forma gloriosa vel non gloriosa, aut etiam commixta vel qualitercumque se habens. Vgl. a. 3 ad 1; q. 55, a. 6. Vgl. § 103, 3; 109, 3.

Die Thatſache, daß der Erlöſer an ſeinem verklärten Leibe die Wundmale der Kreuzigung bewahrte (Joh. 20, 27. Apok. 5, 6), erklärt ſchön, nach dem Vorgange der heiligen Väter (z. B. *Ambr.*, in Luc. X, 170), der hl. Thomas (3, q. 54, a. 4): Conveniens fuit animam Christi in resurrectione corpus cum cicatricibus resumere: primo quidem propter gloriam ipsius Christi. Dicit enim Beda ... quod *non ex impotentia curandi cicatrices servavit, sed ut in perpetuum victoriae suae circumferat triumphum.* ... Secundo, ad confirmandum corda discipulorum circa fidem suae resurrectionis. Tertio, ut Patri pro nobis supplicans, quale genus mortis pro homine pertulerit, semper ostendat. Quarto, ut sua morte redemptis, quam misericorditer sint adiuti, propositis eiusdem mortis indiciis, insinuet. Postremo, ut in iudicio, quam iuste damnentur, ibidem denuntiet. Unde, sicut Augustinus dicit in l. 2 de Symb. c. 8, *sciebat Christus, quare cicatrices in suo corpore servaret. Sicut enim demonstravit Thomae non credenti, nisi tangeret et videret, ita etiam inimicis vulnera demonstraturus est sua, ut convincens eos veritas dicat: Ecce hominem, quem crucifixistis; videtis vulnera, quae inflixistis; agnoscitis latus, quod pupugistis, quoniam per vos et propter vos apertum est, nec tamen intrare voluistis.*

4. Chriſti Auffahrt in den Himmel (ſeiner menſchlichen Natur nach) bildete ein nothwendiges Moment ſeiner äußern Verherrlichung. Sie vollzog ſich einerſeits durch die ihm innewohnende göttliche Allmacht, anderſeits auch durch eine ſeiner verklärten Seele als ſolcher eigenthümliche Kraft.

Cat. Rom. P. I, c. 7, q. 5: Primum enim ascendit propterea, quod eius corpori, quod immortalitatis gloria in resurrectione donatum fuerat, non terrenae huius et obscurae habitationis locus, sed altissimum et splendidissimum coeli domicilium conveniret, nec vero solum, ut eius gloriae et regni solio potiretur, quod sanguine meruerat: verum etiam ut ea, quae ad salutem nostram pertinebant, curaret; deinde ut *regnum suum non esse ex hoc mundo* (Ioan. 18, 36), re ipsa comprobaret; nam mundi regna terrena et fluxa sunt, magnisque opibus et carnis potentia nituntur. Christi vero regnum non terrenum, quale Iudaei exspectabant, sed spirituale et aeternum, itemque eius opes et divitias spirituales esse ipse ostendit, cum suam sedem in coelis collocavit. *S. Thom.* 3, q. 57, a. 1 ad 2: Per hoc quod Christus ascendit in coelum, nihil ei accrevit quantum ad ea, quae sunt de essentia gloriae, sive secundum corpus sive secundum animam; tamen accrevit ei aliquid quantum ad loci decentiam, quod est ad bene esse gloriae. Ibid. a. 3: Christus ascendit in coelum propria virtute, primo quidem virtute divina, secundo virtute animae glorificatae moventis corpus, prout vult. Ebenſo Cat. Rom. l. c. q. 2. Wenn es in der Heiligen Schrift heißt, Chriſtus ſei in den Himmel aufgenommen oder erhoben worden (d. i. vom Vater; Marc. 16, 19. Apg. 1, 9. 11), ſo iſt dies in gleicher Weiſe zu erklären wie die ähnliche Ausdrucksweiſe bezüglich der Auferſtehung (ſiehe n. 3). *S. Thom.* l. c. ad 1.

Der der Heiligen Schrift entlehnte Ausdruck, Christus sitze im Himmel zur Rechten des Vaters (Marc. 16, 19: Et Dominus quidem Iesus, postquam locutus est, assumptus est in coelum et sedet a dextris Dei. Vgl. Röm. 8, 34. Eph. 1, 20), ist im bildlichen Sinne zu verstehen von dem ruhigen, d. i. ewigen, unverlierbaren Besitz der höchsten himmlischen Glorie und Glückseligkeit, sowie von der Theilnahme des Erlösers an der göttlichen Weltherrschaft des Vaters. Cat. Rom. P. I, c. 7, q. 3.

S. Thom. 3, q. 58, a. 1: In nomine sessionis possumus duo considerare: videlicet quietem . . . et etiam regiam vel iudiciariam potestatem. . . . Utroque ergo modo Christo convenit sedere ad dexteram Patris: uno quidem modo, in quantum aeternaliter manet incorruptibilis in beatitudine Patris, quae eius dextera dicitur secundum illud Ps. 15, 10: *Delectationes in dextera tua usque in finem.* Unde Augustinus dicit in lib. 1 de Symb. c. 4: *Sedet ad dexteram Patris. Sedere, habitare intelligite, quomodo dicimus de quocumque homine: In illa patria sedit per tres annos. Sic ergo credite Christum habitare in dextera Dei Patris; beatus enim est, et ipsius beatitudinis nomen est dextera Patris.* Alio modo dicitur Christus sedere ad dexteram Dei Patris, in quantum Patri conregnat, et ab eo habet iudiciariam potestatem; sicut ille, qui considet regi ad dexteram, assistit ei in regnando et iudicando. Ibid. a. 4: Christus dicitur sedere ad dexteram Patris, in quantum secundum naturam divinam est in aequalitate Patris, secundum autem humanam naturam in excellenti possessione divinorum bonorum prae ceteris aliis creaturis. Utrumque autem soli Christo convenit. Unde nulli alii nec Angelo nec homini convenit sedere ad dexteram Patris, nisi soli Christo. In Bezug auf Apg. 7, 55 (Ecce video coelos apertos et Filium hominis *stantem* ad dexteram virtutis Dei) vgl. *S. Thom.* l. c. a. 1 ad 3: Sicut Gregorius M. dicit (Hom. 29 in Ev.), *sedere iudicantis est, stare vero pugnantis vel adiuvantis. Stephanus ergo in labore certaminis positus stantem vidit, quem adiutorem habuit. Sed hunc post ascensionem Marcus sedere describit, quia post ascensionis suae gloriam iudex in fine videbitur.*

§ 112.

Die Beziehung der Erhöhung Christi zum Erlösungswerk. Die Heilsthätigkeit des Erhöhten. Das himmlische Opfer Christi.

1. Die Erhöhung Christi bildete in mehrfacher Hinsicht den vollendenden Abschluß des ihm vom Vater übertragenen Erlösungswerkes. Seine Auferstehung und Himmelfahrt sollte nach Gottes Rathschluß die wirkende Ursache und das Vorbild der Auferstehung und himmlischen Verklärung der erlösten Menschheit sein (a). Sodann gelangten das Priesterthum und das Königthum Christi dadurch zu ihrer Vollendung. Der verherrlichte Christus wurde von Gott zur Theilnahme an seiner Weltherrschaft, mit Einschluß der richterlichen Thätigkeit, berufen, zum Haupte über die ganze Kirche (das himmlische und das irdische Gottesreich der Gnade) eingesetzt und mit der Ausspendung der von ihm erworbenen Heilsgnaden betraut (b).

a) Cat. Rom. P. I, c. 6, q. 12: Postremo ob eam etiam rem Domini resurrectionem necessariam fuisse docendum est, ut *salutis et redemptionis*

nostrae mysterium absolveretur. Christus enim morte sua nos a peccatis liberavit; resurgens vero praecipua nobis bona restituit, quae peccando amiseramus. Quare est apud Apostolum (Rom. 4, 25) dictum: *Christus traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram.* Ne quid igitur humani generis saluti deesset, quemadmodum illum mori, ita resurgere etiam oportuit. Ibid. q. 13: Deinde Christi resurrectio nobis etiam corporis resurrectionem peperit, tum quia eius mysterii *efficiens causa* fuit, tum quia ad Domini *exemplum* resurgere nos omnes debemus.

1 Kor. 15, 21. 22. Röm. 5, 17 (§ 109, 1). Kol. 1, 18 (§ 111, 3). Phil. 3, 20: Nostra autem conversatio in coelis est, unde etiam Salvatorem exspectamus Dominum nostrum Iesum Christum, (21) qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae, secundum operationem, qua etiam possit subiicere sibi omnia. Röm. 8, 29: Nam quos praescivit et praedestinavit, conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. In gleichem Sinne ermahnt der Apostel die Gläubigen, zur Befestigung ihres Glaubens und ihrer Hoffnung, auf den im Himmel verherrlichten Erlöser, als auf ihren Vorläufer, hinzublicken (Hebr. 3, 1; 6, 20); die an ihm erwiesene Macht Gottes soll unserem Glauben an unsere zukünftige Auferstehung und Verklärung als Bürgschaft und unserer Hoffnung als Stütze und Maßstab dienen. Eph. 1, 18: ... ut sciatis, quae sit spes vocationis eius, et quae divitiae gloriae haereditatis eius in sanctis, (19) et quae sit supereminens magnitudo virtutis eius in nos, qui credimus, secundum operationem potentiae virtutis eius, (20) quam operatus est in Christo, suscitans illum a mortuis, et constituens ad dexteram suam in coelestibus. V. 21—23 (§ 110, 2). 1 Petr. 1, 3: Benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, qui secundum misericordiam suam magnam regeneravit nos in spem vivam, per resurrectionem Iesu Christi ex mortuis.... Vgl. Simar, Theol. d. hl. Paulus (2. Aufl.) S. 177 ff.

Die Erhöhung Christi war nicht die Verdienstursache (causa *meritoria*) unserer Auferstehung und Verklärung; diese ist schlechthin für alle Heilsgnaden in seinem Opfertode gegeben (§ 109). Sie war vielmehr in einem gewissen Sinne die wirkende Ursache (causa *efficiens*) derselben, sofern nämlich die menschliche Natur in Christo nach Gottes Rathschluß, wie in Bezug auf alle übrigen Momente des Erlösungswerkes, so auch in Bezug auf die zuvorgenannten das Werkzeug der Gottheit sein sollte (§ 98, 1 c; 102, 1). Durch ihre Verherrlichung wurde also die der erlösten Menschheit in dem angedeuteten Sinne mitbewirkt. Vgl. Eph. 2, 5. 6 (§ 93, 1).

Cat. Rom. l. c. p. 13: Quaecumque enim Deus in redemptionis nostrae mysterio egit, ad omnia Christi humanitate tamquam efficienti instrumento usus est. Quare eius resurrectio instrumentum quoddam fuit ad resurrectionem nostram efficiendam.

Aug., Serm. 263 (al. de div. 90), 1: Glorificatio Domini nostri Iesu Christi resurgendo et ascendendo completa est.... Ideo enim resurrexit, ut nobis exemplum resurrectionis ostenderet; et ideo ascendit, ut nos desuper protegeret.... Pretium nostrum dedit, cum penderet in ligno; colligit quod emit, cum sedet in coelo. Serm. 265, 2: Capitis enim praecessio, spes membrorum est.... Resurrectio Christi, spes nostra. *S. Thom.* 3, q. 56, a. 1 ad 3: Resurrectio Christi non est, proprie loquendo, causa meritoria nostrae resurrectionis, sed est causa efficiens et exemplaris. Efficiens quidem, in quantum humanitas Christi, secundum quam resurrexit, est quodammodo

instrumentum divinitatis ipsius et operatur in virtute eius. . . . Et ideo sicut alia, quae Christus in sua humanitate fecit vel passus est, ex virtute divinitatis eius sunt nobis salutaria, . . . ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostrae resurrectionis virtute divina, cuius proprium est mortuos vivificare. . . . Sicut autem resurrectio corporis Christi, ex eo quod corpus illud est personaliter Verbo unitum, est prima tempore, ita etiam est prima dignitate et perfectione. . . . Semper autem id quod est perfectissimum, est exemplar eius, quod est minus perfectum secundum suum modum; et ideo resurrectio Christi est causa exemplaris nostrae resurrectionis.

Das Gleiche gilt auch von der Himmelfahrt Christi. Ibid. q. 57, a. 6: Ascensio Christi est causa nostrae salutis dupliciter: uno modo ex parte nostra; alio modo ex parte ipsius. Ex parte quidem nostra, in quantum per Christi ascensionem mens nostra movetur in ipsum, quia per eius ascensionem . . . primo quidem datur locus fidei, secundo spei, tertio caritati, quarto etiam per hoc reverentia nostra augetur ad ipsum, dum non existimamus eum sicut hominem terrenum, sed sicut Deum coelestem. . . . Ex parte autem sua, quantum ad ea, quae ipse fecit, ascendens propter nostram salutem, primo quidem viam nobis praeparavit ascendendi in coelum, secundum quod ipse dicit Ioan. 14, 2: *Vado parare vobis locum;* et Mich. 2, 13: *Ascendit pandens iter ante eos.* Quia enim ipse est caput nostrum, oportet illuc sequi membra, quo caput praecessit. Unde dicitur Ioan. 14, 3: *Ut ubi ego sum, et vos sitis.* Et in huius signum animas sanctorum, quas de inferno eduxerat, in coelum traduxit, secundum illud Ps. 67, 19; Eph. 4, 8 (Fortf. ſiehe n. 2). Vgl. Cat. Rom. l. c. q. 6. 7.

b) Cat. Rom. P. I, c. 7, q. 5 (§ 111, 4). Als Hauptmomente des himmliſchen Königthums (bezw. Prieſterthums) Chriſti nennt die Heilige Schrift die Regierung der Welt (d. i. die Hinordnung derſelben zu dem von Gott gewollten Endzweck) und ſeiner Kirche insbeſondere; die Beherrſchung und Beſiegung der Feinde dieſes Gottesreiches auf Erden; die Austheilung der Heilsgnaden. Die Schlußacte desſelben werden die allgemeine Auferweckung der Todten und das Weltgericht bilden.

Matth. 28, 18: Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra. Röm. 14, 9: In hoc enim Christus mortuus est et resurrexit, ut et mortuorum et vivorum dominetur. Hebr. 1, 4: Tanto melior Angelis effectus, quanto differentius prae illis nomen haereditavit. V. 13: Ad quem autem Angelorum dixit aliquando: Sede a dextris meis, quoadusque ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum? Vgl. 8, 1 (n. 2). Pſ. 109, 1. 1 Kor. 15, 24: Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri, cum evacuaverit omnem principatum et potestatem et virtutem. (25) Oportet autem illum regnare, donec ponat omnes inimicos sub pedibus eius. (26) Novissima autem inimica destruetur mors; omnia enim subiecit sub pedibus eius.

Eph. 1, 22. 23 (§ 110, 2); 4, 7—10 (§ 111, 2). Von dem Haupte, Chriſtus, empfangen die Glieder ſeines myſtiſchen Leibes (ſowohl diejenigen, welche bereits ſolche ſind, wie die, welche es noch werden ſollen) das Leben der Gnade, Wachsthum und Vollendung desſelben (habituelle und actuelle Gnaden); ihm entſtammen alle übernatürlichen Gewalten oder Vollmachten, welche den Beſtand der Kirche, ihre innere und äußere Organiſation bedingen. Eph. 4, 11: Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios autem pastores et doctores, (12) ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedi-

ficationem corporis Christi. Ebd. V. 15: Veritatem autem facientes in caritate, crescamus in illo (εἰς αὐτόν) per omnia, qui est caput, Christus, (16) ex quo totum corpus compactum et conexum per omnem iuncturam subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate. Vgl. 1 Kor. K. 12. Trid. Sess. 6, c. 16 (§ 115, 4 c). *S. Thom.,* In Eph. 4, l. 5: A capite Christo in membris, ut augmententur spiritualiter, influitur virtus actualiter operandi, unde dicit Apostolus: *Secundum operationem uniuscuiusque membri augmentum corporis facit;* quasi dicat: Non solum a capite nostro Christo est membrorum Ecclesiae compactio per fidem, nec sola conexio vel colligatio per mutuam subministrationem caritatis; sed certe ab ipso est actualis membrorum operatio sive ad opus motio, secundum mensuram et competentiam cuiuslibet membri; ... quia non solum per fidem corpus mysticum compaginatur, nec solum per caritatis subministrationem conectentem augetur corpus, sed per actualem compositionem ab unoquoque membro egredientem, secundum mensuram gratiae sibi datae, et actualem motionem ad operationem, quam Deus facit in nobis. Vgl. 3, q. 56, a. 2. Näheres über die Beziehung der heiligen Menschheit Christi zur Gnadenspendung siehe unten § 114. Treffend bemerkt v. Schäzler, Das Dogma von der Menschwerdung S. 365: „Wie erhaben erscheint die Kirche im Lichte dieser Auffassung! Wenn, wie St. Thomas bemerkt, der den guten Werken der Gerechten vorangehende Gnadeneinfluß Christi ihrer Stellung in der Kirche angemessen und in Gemäßheit dieser ein verschiedener ist, — darf uns dann wunder nehmen, daß Christus denjenigen Mann, von welchem er gewollt hat, daß er das sichtbare Haupt seiner Kirche und sein Statthalter auf Erden sei, in allen seinen das Wohl der Kirche betreffenden Beschlüssen oder in seinen Amtshandlungen als Oberhaupt der Kirche — durch eine zuvorkommende Gnadeneinwirkung auf besondere Weise leitet und vor jedem Irrthum bewahrt? Die Lehre von Christus, dem Haupt der Kirche, ist die christologische Grundlage der päpstlichen Unfehlbarkeit." Vgl. § 140.

2. Nicht bloß durch die Austheilung der von ihm erworbenen Gnaden ist der erhöhte Christus der Urheber des menschlichen Heiles (der subjectiven Erlösung); er setzt auch sein Mittleramt oder sein mittlerisches Priesterthum beständig fort bis zum Ende der Zeiten durch sein himmlisches Opfer und Gebet, nicht zwar, um neue Gnaden für die Menschen zu verdienen, sondern um die (subjective) Theilnahme an den Früchten seines blutigen Opfertodes, d. i. Gnaden jeglicher Art, für dieselben von Gott zu erlangen, insbesondere auch für diejenigen, welche durch Rückfall in die Sünde die Gnade aufs neue verscherzen (1 Joh. 2, 1. Hebr. 7, 25). Seine mittlerische Thätigkeit besitzt nach dieser Seite hin satisfactorischen und impetratorischen Charakter. Anderseits, sofern Christus das Haupt der Erlösten im Himmel und auf Erden ist, bringt er immerfort wie für seine eigene Person, so auch im Namen aller Glieder seines mystischen Leibes durch sein Opfer und Gebet die vollkommenste Anbetung und Danksagung dem dreieinigen Gott dar.

Cat. Rom. P. I, c. 7, q. 5 (§ 111, 4). Ibid. q. 6: Ascendit etiam in coelum ex Apostoli (Hebr. 9, 24) sententia, *ut appareat nunc vultui Dei pro nobis,* et apud Patrem advocati officio fungatur. ... Nec vero quicquam est, unde fideles maiorem laetitiam et animi iucunditatem capere debeant, quam

Iesum Christum patronum causae ac deprecatorem salutis nostrae constitutum esse, cuius sit apud aeternum Patrem summa gratia et auctoritas.

Im Hebräerbriefe betont der Apostel die beiden Wahrheiten gleich nachdrücklich, daß Christus einerseits durch sein einmaliges Opfer am Kreuze die Erlösung der ganzen Menschheit ein für allemal vollbracht und vollendet habe (§ 107 ff.), und daß ihm anderseits ein ewiges Priesterthum und ein priesterlicher Opferdienst (λειτουργία) im Himmel eigne, worin er in feierlicher Weise bei seiner Einkehr in den Himmel vom Vater eingesetzt wurde (5, 9); daß er ferner auch in seiner himmlischen Herrlichkeit das Amt eines Mittlers und Fürsprechers fortführe. Auch hierin (in dieser ewigen Kraft und beständigen Fortdauer), lehrt der Apostel, zeige sich ein wesentlicher Vorzug des Priesterthums Christi und seines Gnadenbundes vor dem vergänglichen mosaischen Priesterthum und Gesetz.

Hebr. 5, 9: Et consummatus, factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae; (10) appellatus a Deo pontifex iuxta ordinem Melchisedech. Ebd. 7, 23: Et alii quidem plures facti sunt sacerdotes, idcirco quod morte prohiberentur permanere; (24) hic autem, eo quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium. (25) Unde et salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum: semper vivens ad interpellandum pro nobis. Vgl. V. 18—22; 26—28; 8, 1: Talem habemus Pontificem, qui consedit in dextera sedis magnitudinis in coelis, (2) sanctorum minister et tabernaculi veri, quod fixit Deus et non homo. (3) Omnis enim pontifex ad offerendum munera et hostias constituitur; unde necesse est et hunc habere aliquid, quod offerat. Ebd. 9, 24: Non enim in manufacta Sancta Iesus introivit exemplaria verorum, sed in ipsum coelum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis; (25) neque ut saepe offerat semetipsum, quemadmodum pontifex intrat in Sancta per singulos annos in sanguine alieno; (26) alioquin oportebat eum frequenter pati ab origine mundi; nunc autem semel in consummatione saeculorum, ad destitutionem peccati, per hostiam suam apparuit. Röm. 8, 34: Christus Iesus, . . . qui est ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis. 1 Joh. 2, 1: Filioli mei, haec scribo vobis, ut non peccetis. Sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Iesum Christum iustum.

Auch in der Tradition ist von Anfang an von einem himmlischen Altar die Rede mit Beziehung auf Is. 6, 6. Apok. 8, 3. So bei *Iren.*, Adv. haer. IV, 18, 6. *Orig.*, Hom. in Lev. 7 und 9. Ebenso in den alten Liturgien. Die Beziehung zwischen dem himmlischen und dem eucharistischen Opfer berühren Chrysostomus, Ambrosius und Augustinus. Vgl. Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I (Freiburg 1883), 197.

Nicht ein neues oder mehrfach wiederholtes Opfer bringt Christus im Himmel dar, wie er ja auch auf Erden nur einmal sich geopfert hat in den Tod seit Grundlegung der Welt. Es ist vielmehr (dem Wesen nach) ein und dasselbe Opfer, welches er am Kreuze dargebracht hat, um das Heil der ganzen Welt zu begründen, und welches er im Himmel darbringt, um bis ans Ende der Zeiten allen Heilsbedürftigen Gottes Huld und Gnade zuzuwenden und der göttlichen Majestät im Namen der ganzen erlösten Menschheit die ihr gebührende Anbetung und Danksagung darzubringen. Nicht eine schlechthin neue Hinopferung seiner selbst vollzieht Christus im Himmel, weder eine blutige noch eine unblutige. Der Tod hat keine Gewalt mehr über ihn (Röm. 6, 9), und sein Kreuzesopfer bedarf keiner Ergänzung durch irgend ein zweites Opfer. Aber letzteres setzt er in unblutiger Weise fort kraft desselben Opferwillens und derselben Opferliebe, die ihn am

Kreuze zur wirklichen Hinopferung seines Lebens bewog, und worin der unendliche Werth jenes Opfers sich gründete. Auch seine Opfergabe ist er selbst, im Himmel wie einst am Kreuze; nur daß er jetzt dem Vater sich aufopfert als das Gotteslamm, welches zum Heile der Welt am Kreuze geschlachtet worden ist. Sein himmlisches Opfer besteht nicht in der Dahingabe von Blut und Leben, sondern in der fortdauernden Aufopferung und Darstellung des ein für allemal Dahingegebenen. Es ist vom Kreuzesopfer nicht dem Wesen, sondern nur der Form nach verschieden; nicht ein schlechthin neues Opfer, sondern beständige Fortsetzung oder Repräsentation des erstern, gleichwie auch das eucharistische Opfer Wiederholung und Darstellung desselben ist. Letzteres vollzieht der Erlöser, entsprechend dem Glaubenszustand der streitenden Kirche, in sacramentaler Erscheinung und Seinsweise; das himmlische Opfer, entsprechend dem Zustande der Vollendung und des Schauens der triumphirenden Kirche, in seiner natürlichen Erscheinung und Seinsweise. Vgl. Thalhofer, Die Opferlehre des Hebräerbriefes S. 21; Das Opfer des Alten und Neuen Bundes (Regensb. 1870) S. 200. Simar, Theologie des hl. Paulus (2. Aufl.) S. 169 ff. Zill a. a. O. S. 485 und unten § 155, 2.

Das Opfer und die Intercession Christi im Himmel werden wir uns demnach nicht als zwei gesonderte, sondern als stets miteinander verbundene und aufeinander bezogene Thätigkeiten zu denken haben.

S. Thom. 3, q. 57, a. 6: Sicut pontifex in Veteri Testamento intrabat sanctuarium, ut assisteret Deo pro populo, ita et Christus *intravit coelum ad interpellandum pro nobis*, ut dicitur Hebr. 7, 25. Ipsa enim repraesentatio sui ex natura humana, quam in coelum intulit, est quaedam interpellatio pro nobis; ut ex quo Deus humanam naturam sic exaltavit in Christo, etiam eorum misereatur, pro quibus Filius Dei humanam naturam assumpsit. Vgl. q. 54, a. 4 (§ 111, 3). Comm. in Hebr. 7, l. 4: Interpellat autem pro nobis, primo humanitatem suam, quam pro nobis assumpsit, repraesentando. Item sanctissimae animae suae desiderium, quod de salute nostra habuit, exprimendo, cum quo interpellat pro nobis. Vgl. *Estius*, In Hebr. 7, 17 (§ 107, 1); in Hebr. 9, 25: Nam et hostiam semel oblatam, i. e. seipsum semel passum, continuo pro salute hominum sistit et offert Patri, quod significatum est verbis praecedentibus: *Ut appareat nunc vultui Dei pro nobis;* et adhuc quotidie manibus suorum ministrorum per universam Ecclesiam offert incruentum et commemorativum sacrificium corporis et sanguinis sui.

Petav., De Incarn. XII, 8, 11: Nec ullam causam video, cur *orandi* partes eidem in coelo regnanti eripi debeant. Id enim vel propter divinam illius naturam fieret vel propter felicitatis statum, cuius humana compos est facta natura. At neutra satis est idonea ratio, cur non orare modo censeatur Christus. Non prior: nam si quid valet, non minus in illo, cum inter mortales mortalem vitam degeret, quam hoc tempore valere debet. Fuit enim perpetuo Deus. At nullus orasse tunc negat Christum Dominum. Igitur ne nunc quidem ab hoc munere vacare putandus est. Sin posterior ratio locum habere creditur, ne Sancti quidem sempiternae felicitatis participes, orando pro nobis interpellabunt: quod Catholicus, immo vere Christianus nemo concesserit. . . . At illae preces, quas etiamnum allegat ad Patrem, non ad augendum meritum, sed ad fruendum applicandumque pertinent. Credibile est enim complura beneficia, quae tunc (i. e. in cruce) membris suis caput promeruit, orationibus eiusdem certis temporibus offerendis annexa ac destinata fuisse. *Tolet.*, Comm. in Ioan. 16, 26, Annot. 35: Attende etiam non negare (Ioan. l. c.) se ro-

gaturum Patrem; non enim dicit, non rogabo; sed non dico me oraturum, ut excludat *necessitatem* orationis huius; quasi diceret: Non dico vobis necesse esse me rogare, non quod non rogaturus sim, sed quod non opus sit mea oratione. Et revera nec oratio in terris necessaria erat: nam meritum sufficientissimum redemptionis nostrae fuit passio eius; sed ut caritatem erga nos abundantissimam, et reverentiam et honorem erga Patrem, et nobis exemplum omni ex parte exhiberet, orare voluit et vult.

3. Die mittleriſche oder Heilsthätigkeit Chriſti wird ihr Ende erreichen, wenn dieſer Weltlauf zum Abſchluß gekommen iſt und alle Auserwählten von ihm eingeführt ſein werden in den Beſitz der himmliſchen Glorie (1 Kor. 15, 24—28; vgl. § 169, 2). Er bleibt aber ewig mit den Auserwählten verbunden als deren Haupt, und um mit ihnen und für ſie dem dreieinigen Gotte das vollkommenſte Lob- und Dankopfer darzubringen, indem er ewig fortfährt, den Grundquell aller Ehre, die ſie Gott erweiſen, und aller Seligkeit, die ſie genießen, d. i. ſein Kreuzesopfer (als sacrificium latreuticum), vor Gottes Thron darzuſtellen und zu wiederholen. (Vgl. § 107, 1.)

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01016 9276